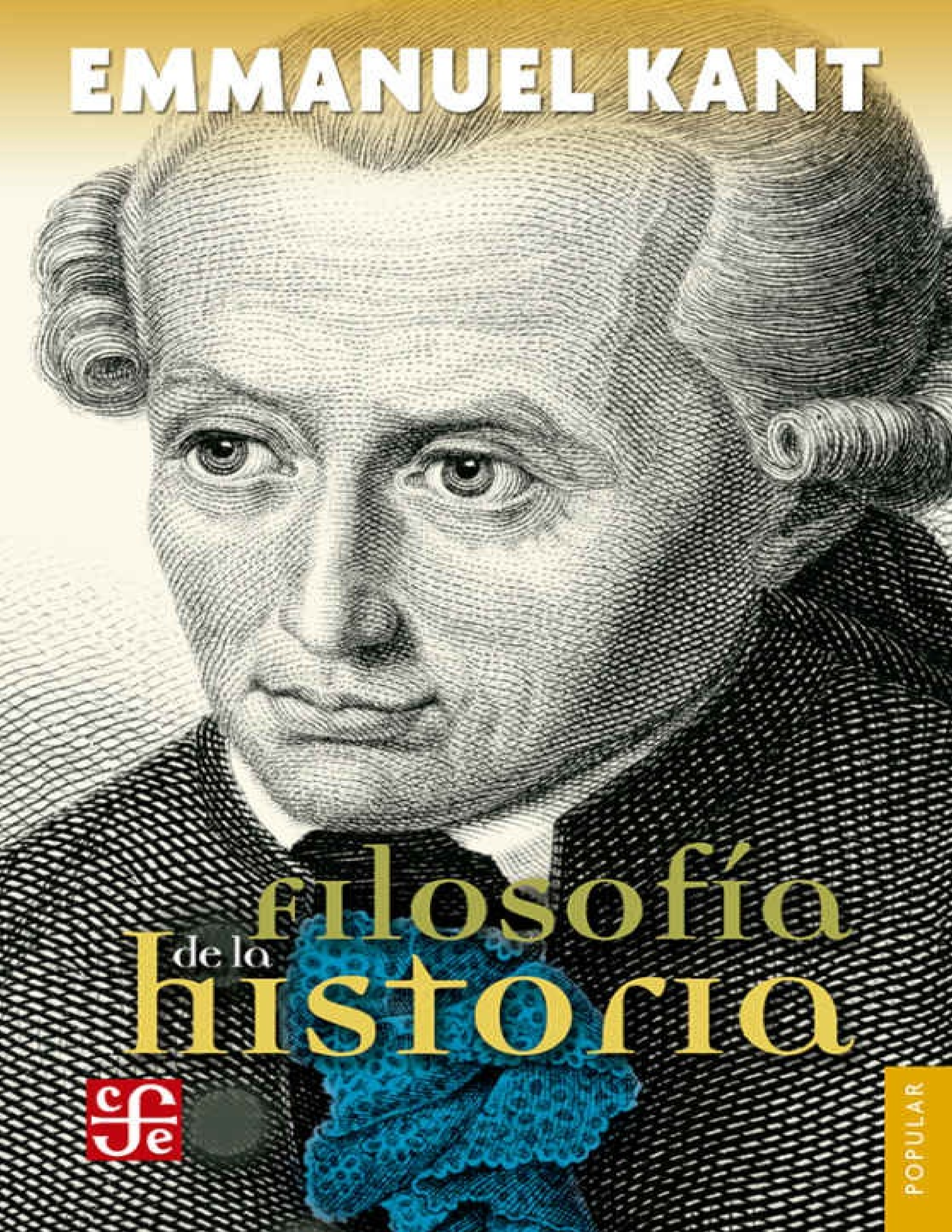

EMMANUEL KANT
filosofía
de la
historia
POPULAR

COLECCIÓN POPULAR

147

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

EMMANUEL KANT

Filosofía de la historia

Prólogo y traducción
EUGENIO ÍMAZ



Primera edición en español (Colmex), 1941
Segunda edición (FCE), 1979
Tercera edición, 2015
Primera edición electrónica, 2017

Ilustración de portada: Irma Mendoza Lugo

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672



www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-607-16-5067-2 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO

Se ve que la filosofía puede también tener su quiliasmo.

KANT

Al traducir, por honrosa indicación del licenciado García Máynez, el ensayo de Kant *Relaciones entre teoría y práctica en la moral y el derecho,* me llamaron la atención los pasajes que el filósofo encabeza con la salvedad polémica: contra Hobbes y contra Mendelssohn. Temas políticos e históricos, como la unión de naciones y la idea de progreso, son tratados por el fecundo "viejo" con el más apasionado rigor. En el mismo volumen, el V de las obras completas de Kant (edición de P. Gedan, W. Kinkel, J. H. von Kirchmann *et al.*), encontré otros pequeños ensayos que abordaban los mismos temas y a los que me bastó añadir: "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", incluido en *La disputa de las facultades,* para completar de manera sorprendente el pensamiento de Kant en lo que podríamos designar, sin exageración, su *filosofía de la historia,* con la gradación sistemática y cronológica que podrá seguir el lector. Otro escrito que, sin duda, correspondería en este lugar, *La paz perpetua,* es ya muy conocido en lengua española y por eso no lo incluimos, si bien pensamos que la selección que presentamos ahora servirá para colocar en su lugar y restaurar en su importancia un libro que figuraba, más bien, como un producto, un poco marginal, de la ancianidad del autor. En cambio, incluimos su *Contestación a la pregunta ¿qué es la ilustración?,* disponiéndola a la cabecera a guisa de prólogo orientador del espíritu del libro. Antes de seguir adelante quiero expresar públicamente mi gratitud al licenciado García Máynez por todas las sugestiones y estímulos con que me ha animado a presentar en esta forma, que no pretende ser arbitraria, un aspecto fundamental del pensamiento kantiano.

Para Kant es Rousseau el "Newton del mundo moral" y es este mundo, puesto en pie ante la conciencia del hombre por el gran neurasténico, el que Kant vive apasionadamente, el mundo *que quiere* comprender y será responsable de su obra. No es el *factum* de la ciencia sino el de la moral, tal como ha sido disciplinado por Rousseau, la materia de su análisis filosófico. La voluntad general —la ley— es a lo moral, como descubrimiento, lo que la atracción universal —la gravedad— es a lo físico. Y si Kant comete una revolución copernicana en el ámbito del conocimiento es porque trata de fijarle sus límites haciéndole ver sus *Anmassungen:* sus pretensiones excesivas. El escepticismo de Hume lo despierta del sueño dogmático, no sólo del racionalismo sino, más estrictamente, del cientismo. Kant da las gracias a Hume el desvelador, pero en

nombre de Rousseau. Por eso su revolución crítica permite la asimilación copernicana por lo que ésta tiene de inversión de los términos y aquélla de heliocentrismo humano, pero tendríamos que cambiar de metáfora y hablar de revolución rousseauniana si pensamos que la auténtica revolución crítica de Kant, de la que es instrumento la copernicana, remueve profundamente el mundo moral, donde la autonomía de la ley rescata para el hombre el centro de la creación que le había arrebatado Copérnico. El hombre, ser moral, es el *fin último* de la creación: el rey de la creación, y, como tal, soberano autor también —y autoritario—, por ejercicio soberano de su mente, de la *naturaleza* o experiencia.

Heine hace mal en sorprenderse al tropezar con la *Crítica de la razón práctica* después de su ditirámbica lectura de la *Crítica de la razón pura.* Nada menos, la sorpresa le sugiere la rastrera idea —que pretende seguir el rastro— de que Kant llevaba escondida un *alma de tendero.* Ahora bien, si el tendero Kant escribió la *Crítica de la razón práctica,* no se puede evitar la conclusión de que, al escribir la *Crítica de la razón pura,* no hizo sino barrer la tienda. Porque una lectura general de Kant no nos permite la duda sobre "la primacía"[1] en su cabeza y en su corazón de lo práctico sobre lo teórico. ¿O es que le salió el tiro por la culata? Era demasiado buen escopetero,[2] además de saber siempre muy bien a dónde apuntaba. Lo que sí puede ser verdad, históricamente corroborable, es que varias veces se ha intentado disparar, con su escopeta, por la culata.

Porque no sólo se ha insistido tanto en la *Razón especulativa* que se ha desfigurado la *Práctica* y se ha relegado casi al olvido —fuera de su parte estética— obra tan fundamental como la *Crítica del juicio* —que, como dice Kant, trata de llenar el abismo entre las otras dos críticas— sino que, todavía hoy, se considera el pensamiento político de Kant y sus meditaciones sobre la historia como reflexiones de última hora sin relación mayor con su obra crítica central. A mí me extrañaría mucho que, en cualquier filósofo, sus pensamientos políticos fueran algo así como charlas de sobremesa, más o menos luteranas, donde el sabio se permite el desahogo de hablar ligeramente de cosas, por demasiado cercanas, fuera del alcance perforador de su profunda mirada. Si algo caracteriza al filósofo frente al hombre religioso es su preocupación por este mundo, y este mundo, hasta ahora, nos viene envuelto en una atmósfera política. Cuando Descartes defiende su "comodidad" por encima de todo, está haciendo política en el más alto sentido de la palabra: está velando, con orgullosa conciencia, por el bien de la ciudad futura. E, inversamente, cuando se alista para la guerra (de los Treinta Años), lo hace por una decisión filosófica: conocer el mundo para salir de dudas, aumentándolas hasta la explosión. También hace política Spinoza cuando renuncia a una cátedra para sustraer sus meditaciones a la perturbación de las presiones políticas. ¿O vamos a dudar del temple político de Spinoza, que interrumpe su gran obra, *La ética,* para escribir un libro político de circunstancias, indignado por un suceso político persecutorio y escandaloso?

¿Y vamos a prohibir al valetudinario Kant, en el islote hiperbóreo de Königsberg, que se entusiasme por la Revolución francesa? Afortunadamente, el efecto de su entusiasmo perplejo no se redujo a trastornar los relojes de los tenderos de la capital: les marcó la hora a Fichte y a Hegel, y también, aunque trastornándosela un poco, a Comte.

Con el contrato social y la voluntad general que lo expresa, la libertad física del hombre se convierte, nos dice Rousseau, en libertad moral. Las voluntades particulares, como las partículas cartesianas, se gastan por frotación sus esquinas egoístas para formar, en vorágine, los cuerpos políticos. La voluntad general es la ley universal de la voluntad. La ley moral. La libertad. La autonomía. La voluntad se manda a sí misma y por eso es libre. No la mandan consideraciones ajenas, sensibles, por eso es pura. Manda a todos, por eso es universal. Kant traslada a la conciencia lo que Rousseau había puesto en la sociedad —la pura causación por el fin general— y en este sentido parece un retroceso, pero es un retroceso para tomar carrerilla. A Rousseau le es ajena la idea de progreso y la idea de progreso hará que el imperativo categórico de Kant pase de la sociedad *nacional* a la sociedad *cosmopolita* del género humano. Por eso decimos que la verdadera revolución de Kant es la rousseauniana, segunda edición, ahondadora, de la de Rousseau. En uno de los escritos de Kant que reproducimos, hay toda una página en que se ocupa de discutir la existencia histórica del contrato social[3] y nos dice, nada menos, que no sólo no se ha dado nunca sino que no es posible que se dé en la experiencia porque se trata de una *idea de la razón* que tiene *realidad práctica,* reguladora: la de justificar aquellas leyes que podrían haber surgido de la voluntad unida de un pueblo. Voluntad unida, general, que no puede ser demostrada actualmente en la experiencia como no es posible demostrar la existencia empírica de una volición pura, porque la demostración habría de ser negativa —que no la inspira ningún motivo sensible— y, por lo tanto, imposible.

También en otro lugar se ocupa de la aparente contradicción rousseauniana entre los primeros escritos sobre *los males de la civilización* y los *orígenes de la desigualdad* y el grupo posterior del *Emilio* y el *Contrato social.* Rousseau denuncia en los primeros la terrible contradicción de una civilización que corrompe al hombre y ve en los segundos la manera de resolverla, haciendo que la sociedad, la civilización, se congracie con la naturaleza, la del hombre, moralizándose por la libre voluntad general igualadora. Pero esta voluntad general, categorizada imperativamente como voluntad pura, cobra el dinamismo progresivo que reclama el reino inteligible de los fines. El Estado es una idea platónica, pero una idea que no está en el *topos uranos* sino tirando del hombre desde el infinito del tiempo. Y este Estado ideal es la idea del Estado universal —o federación de naciones—, pues la perfección de los Estados depende irremisiblemente de su establecimiento. Por eso la filosofía tiene también su quiliasmo. Su fin del mundo y comienzo de otro: en el que las aptitudes morales del hombre se podrán desarrollar, sin

trabas, en el seno de la naturaleza, en el que, como en una obra de arte, se podrá conciliar la libertad —la cultura—, con la naturaleza. Kant le reprocha a Rousseau la ilusión de la inminencia, que es lo que hace que los políticos tomen a chacota tales sueños, pero él, que ha convertido el sueño en una idea de la razón y en un imperativo, incurre también, por el entusiasmo de la Revolución francesa, en el pecado de profecía.

Me suena un poco a disparate, pero lo voy a decir: Kant, a los ochenta, muere prematuramente. Rumiaba con sosiego de años sus temas centrales. La historia de la aparición de sus tres críticas es la prueba. Y estos temas se desarrollan genéticamente en forma que mientras uno de ellos va gestando su madurez, ya lleva en las entrañas el siguiente. No ha publicado todavía su *Crítica de la razón práctica* y ya han aparecido pequeños trabajos en los que apunta la preocupación por los temas históricos y políticos. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784); *Comienzo presunto de la historia humana* (1786). Entre los dos se coloca la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* heraldo de la obra grande: *Crítica de la razón práctica* (1788). *La disputa de las facultades* lleva fecha de 1798 y en ella —disputa entre la facultad de filosofía y la de jurisprudencia— se contiene un esbozo de *historia profética* que es un ahondamiento de su meditación anterior atizado por la Revolución francesa, y podría ser considerada, por la claridad y justeza de sus líneas, como heraldo también de otra obra grande que, junto a las tres críticas, o absorbiéndolas en una unidad superior, hubiera integrado históricamente la naturaleza del hombre y su destino. Donde se hubiera completado, perfeccionado, la revolución rousseauniana. El último hijo de su paternal pensamiento, que se hubiera arrogado la representación de los hermanos mayores, que no habían hecho más que prepararle el camino.[4]

En este breve tratado, en el que la senectud del filósofo nos lo muestra —como a Voltaire— más juvenil y chispeante que nunca, la *Tatsache scibile* que es para él la libertad —*vid. Crítica del juicio,* §91— parece descubrirla no tanto en el santuario de la conciencia como en la actitud de los espectadores entusiastas de la revolución. "El verdadero entusiasmo hace siempre referencia a *lo ideal,* a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho." La creencia en el progreso no puede basarse en la experiencia, es también una idea de la razón, como el contrato social, pero una idea que no sabemos ya si no es la libertad misma puesto que "se refiere a una constitución y facultad [del género humano] que sería la causa de su progreso hacia mejor".[5] "Hay, por lo tanto, que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada, por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano, y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado." Se trata de una disposición moral del género humano que él descubre actuante en la realidad histórica, como a la libertad actuante en la conciencia —causalidad final— y que muestra los mismos

caracteres de universalidad y desinterés. "Aquello que nos muestra a la razón como pura y, al mismo tiempo, en virtud de su gran influencia, que hace época, como deber reconocido por el alma de los hombres, que afecta al género humano en la totalidad de su asociación *(non singulorum, sed universorum),* y cuyo esperanzado logro y cuya procuración nos entusiasma con una participación tan general y tan desinteresada, tiene que ser algo fundamentalmente *moral.*"

Tres son las ideas fundamentales de la razón práctica para Kant: libertad, Dios, inmortalidad; la primera, *Tatsache,* hecho cognoscible, aunque no teóricamente, las dos segundas postulados *mere credibile,* si se quiere, *realidades prácticas,* como la idea del contrato. Por la idea del contrato, que es también una idea de esa razón, el imperativo categórico se especifica socialmente y con la idea de progreso, que es también otra idea, se especifica cosmopolitamente. El *sumo bien* que en la *Crítica de la razón práctica* postula la inmortalidad del alma individual ahora postula la *inmortalidad de la especie* porque el *sumo bien,* el cumplimiento del destino del hombre en este mundo, su desarrollo como especie moral, es su progreso indefinido. Este sumo bien no se refiere a la especie (moral) *singulorum* sino *universorum,* repartida por pueblos sobre la tierra. Para él el primer deber de la especie es laborar para evitar las guerras mediante la constitución republicana del país, primero, y la confederación universal después. Éste es el quiliasmo que a la filosofía le ha traído la Revolución francesa. La Revolución francesa se cruza entre la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor.* La primera obra es la aplicación a la historia de la *Crítica del juicio:* la idea de finalidad. En la segunda se plantea el tema dentro del terreno, más absoluto, de la razón práctica. Éste es el ahondamiento atizado por los acontecimientos, que acaba perforando el mismo instrumento ahondador.

En este propósito de Kant de poner orden en la historia, sonsacándole un sentido y haciéndola profetizar el pensamiento suyo, tan secularizador que ya mereció un insigne rapapolvo de su majestad prusiana, por haber pretendido meter a la religión en los límites de la mera razón, parece despedirse de los últimos ecos de su pietismo. En algún sitio dice que la desesperación de encontrar una intención racional en la historia humana —el cumplimiento del destino del hombre— nos lleva a esperarla en el otro mundo. Y en cuanto a la idea de Dios, postulada para garantía de la realización del sumo bien, Kant ya parece más tranquilo al convertir en idea de la razón la de progreso: "Se trata, pues, de un principio, no sólo bien intencionado y recomendable en la práctica, sino, a pesar de todos los incrédulos, válido también en la teoría más rigurosa, cuando decimos que el género humano se ha mantenido siempre en progreso, y continuará en él… a no ser que a la primera época de una revolución natural que enterró al reino animal y vegetal antes de que naciera el hombre, le siga una segunda que haga lo mismo con el hombre… porque frente a la omnipotente Naturaleza o, más bien, a su suprema causa inaccesible,

el hombre es una insignificancia". Y se confía en la "omnipotente Naturaleza" más bien que en "su suprema causa inaccesible", como, de tener la historia un sentido, sería una *justificación de la Naturaleza*[6] mejor que de la *Providencia.* De la inmanencia o autonomía de lo moral pasamos a la inmanencia o autonomía cósmica. Del imperativo categórico al progreso indefinido.

Piensa uno en la sentencia de Heine: el panteísmo es la religión secreta de los alemanes. Pero la naturaleza alemana, con Herder y Lessing, se ensancha con la historia. Por otra parte, si el panteísmo es su religión secreta, el idealismo es su filosofía manifiesta. Platón y los estoicos en un mundo concebido históricamente: desde la nebulosa cosmogónica hasta el arrebatado viaje de Elías al cielo, figuración quiliástica de la humanidad.

¿Qué es *noúmeno?* ¿La *cosa* en sí? Noúmeno es la libertad; noúmeno lo que está detrás de los fenómenos de la naturaleza; hay también un Estado noúmeno, el Estado ideal, y esto ya no es *cosa* sino pura idea. Hay, imaginable, una *duratio noumenon*[7] —la eternidad sin tiempo— puro caldo de cabezas *(ens rationis ratiocinantis);* el *homo noumenon* empieza a ser la humanidad —*Menschheit*— en el hombre y termina siendo la humanidad de los hombres: la especie moral. La especie moral es la que tiene un destino que cumplir: un bien supremo que alcanzar. Sólo la humanidad, en su conjunto, puede ser feliz, o mejor dicho, digna de la felicidad. La humanidad, no el hombre, es el verdadero rey de la creación, su fin supremo. "Si el género humano significa toda una serie de generaciones que se prolonga indefinidamente y se supone que esta serie se va aproximando incesantemente a la línea de su destino, que corre a su lado, no hay contradicción alguna en decir que aquél, en todas sus partes, le es asintótico y, sin embargo, coincide en su conjunto con ella, en otras palabras, que ningún miembro de todas las generaciones del género humano sino únicamente la especie alcanza por completo su destino. El matemático puede dar explicaciones sobre el particular; el filósofo diría: el destino del género humano en total es el *progresar incesante* y su cumplimiento es una mera idea, pero muy útil en todos los sentidos, del fin hacia el cual, siguiendo la intención de la Providencia, tenemos que dirigir todos nuestros esfuerzos" *(Recensionen von J. G. Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit").*

Este esfuerzo por el progreso, por el desarrollo de todas las facultades humanas, por la libertad, es "lo que nos muestra a la razón como pura", "como deber reconocido por el alma de los hombres, que afecta al género humano en la totalidad de su asociación *(non singulorum, sed universorum)*". *(Si el género humano…)* En este trabajo insiste como no lo hizo antes en una especificación: "…historia de las costumbres no según el *concepto de la especie (singulorum)* sino según la totalidad de los hombres reunidos

socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos *(universorum)*". Y en nota al § 65 de la *Crítica del juicio* leemos: "Podemos ilustrar cierta unión, que se encuentra más en la idea que en la realidad, mediante una analogía con los llamados fines naturales inmediatos [los seres orgánicos]. Así, en una transformación, recientemente emprendida, de un gran pueblo en Estado, se ha empleado a menudo la palabra *organización* para la institución de las magistraturas, etc., y hasta para todo el cuerpo estatal, y muy adecuadamente. Porque cada miembro, en semejante todo, debe ser no sólo miembro sino también fin y, al mismo tiempo que coopera a la posibilidad del todo, su posición y función, a su vez, deben ser determinadas por la idea del todo". Sin embargo, "como los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a plan (como es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y de los castores)". *(Idea de una historia universal…)*

Una historia como la que él se propone, en un planteamiento estrictamente sociológico (aunque se ha dicho lo contrario): "Cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de *la libertad de la voluntad,* sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza". La arbitrariedad de las acciones humanas, "si se contempla el juego de la libertad humana *en grande*", puede mostrarnos un curso regular "no menos que los cambios atmosféricos que, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener en un curso homogéneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales".

El fenómeno de la sociabilidad humana lo estudia íntegramente, con las tres facultades: entendimiento, juicio y razón. La *Historia presunta* maneja, más bien, el concepto de causa eficiente. La *Idea de una historia universal,* la causalidad final —no constitutiva, sino reguladora— propia del *reflektierende Urteilskraft.* Teleología orgánica, teleología utilitaria, teleología del fin último. Pero no cala metafísicamente ni descansa hasta que no encuentra, en el entusiasmo de los hombres, "aquello que nos muestra a la razón como pura", "algo fundamentalmente moral", "que afecta al género humano en la totalidad de su asociación" y "cuyo esperanzado logro y procuración nos entusiasma con una participación tan desinteresada". Es decir, la ley moral, que es la *ratio cognoscendi* de la libertad, nos lleva a la libertad, su *ratio essendi.* Y la ley moral, el reconocimiento como deber del progreso, nos hace tocar la humanidad: el hombre noúmeno.[8] Esto es válido "en la teoría más rigurosa" y, por eso, se atreve a profetizar.

El Eros platónico, mensajero entre los dos mundos, se transforma en Deber, la divina naturaleza de los estoicos se convierte en historia, el Bien, en vez de sostener al mundo en su caída, tira de él desde el infinito del tiempo.

La “insociable sociabilidad”, anticipo de la añagaza de la razón —metáfora de los árboles y metáfora de la casa— le servirá a Hegel para romper la tensión dual de la asíntota. La dialéctica de las categorías dinámicas, dialéctica de la causalidad que Kant salva con el salto de través al mundo inteligible, se convierte en la dialéctica del concepto. El deber formal se materializa y la dualidad del mundo se funde en la identidad real = racional. Todo lo que *marcha* en el mundo va camino de la libertad. Va que echa chispas, porque la asíntota se encrespó en elípticos contactos. También Hegel vio “aquello que nos muestra a la razón como pura” en el entusiasmo de los hombres; “una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiera llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con lo humano”. Kant no pudo ver, a tiempo, cómo acababa aquello. Hegel sí y por eso —la taza y media de los filósofos— vio en el fracaso de la razón pura “la efectiva reconciliación de lo divino con lo humano”.

La “insociable sociabilidad” anticipa todo eso y recoge todo esto: Hobbes y Rousseau; Turgot y Lessing. “La coincidencia a formar sociedad, *patológicamente* provocada [se convierte], en un todo moral.” Con todo y quiliasmo. La historia no es más que la educación que al género humano impone la madre naturaleza (Lessing). *Le genre humain, toujours le même dans ses bouleversements, comme l’eau de la mer dans la tempête, et marchant toujours à sa perfection* (Turgot). Se puede decir de Kant que es tan hobessiano[9] como rousseauniano, que el pacto de soberanía y el contrato social los junta asintóticamente en el *pacto noúmeno.* Y hay que decir que la *idea* del pacto, tal como la levanta por primera vez Hobbes —como hipótesis subyacente—, es un tema esencial de la filosofía moderna, con su dialéctica propia. La insociable sociabilidad, dentro de cada Estado y entre los Estados, la agonía antagónica, parece serenarse, por fin, en el espasmo quiliástico. En 1786 Kant nos dice que “sólo Dios sabe cuándo… podría ser saludable y hasta posible una paz perpetua”. En 1798 su *historia profética* termina con estas palabras: “Los dolores que seguirán a la presente guerra pueden forzar al profeta político la confesión de la próxima orientación del género humano hacia mejor, que se halla ya en perspectiva”. ¡Sabe Dios cuándo!, y, sin embargo, los dolores que seguirán a la presente guerra pueden también forzar al profeta político a anunciar la reconciliación de lo humano con lo humano.

Una disposición del género humano. Cree en el género humano y no es nada optimista sobre los hombres. Ya al romper el siglo Kant ha planteado en sus términos justos la contradicción dichosa, enarbolada por los conservadores: que los hombres siguen siendo homogéneamente miserables desde los más prehistóricos tiempos y que, por lo tanto, es una inocente vanidad cualquier fe en el progreso. Ha sido inútil que Kant les atajara una pregunta que ellos harán machaconamente: ¿Qué nos trae de bueno el tan decantado

progreso? “No una cantidad siempre creciente de la *moralidad* en el sentir, sino un aumento de los productos de su *legalidad* en las acciones debidas.” He aquí la distinción grávida que recogerá también Hegel. He aquí, otra vez, la taza y media. Sería embarazar este prólogo insistir sobre ella. Digamos, rápidamente, que la “insociable sociabilidad”, el “curso paradójico de las cosas humanas” abrieron primero la esperanza que “la disposición del género humano” hizo luego cuajar en fe, la cual, según el apóstol, es la sustancia de las cosas que esperamos. El espíritu maligno, que había inquietado a Descartes, inquietud que aplacó con su apelación al Ser Infinito, también tentó, literalmente, a Kant. Pero en otro terreno. Descartes tiene miedo de que su pensamiento evidente, de que sus ideas claras y distintas, con las que trata de encender el mundo, pudieran ser un engañoso espejismo. Convertido por Kant el mundo en espejo del hombre, como la tierra lo es del sol, ese miedo desaparece pero queda o, mejor, nace otro: ¿Quién nos asegura que la humanidad, aunque efectivamente destinada a progresar, podrá cumplir con su destino? La *inmortalidad de la especie* le justifica a la Naturaleza plenamente y ya no tiene miedo de que “se cancelen todos los principios prácticos”.

EUGENIO ÍMAZ

¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?
1784

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la ilustración.

La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilos, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela *(naturaliter majorennes);* también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar, no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso. Después de entontecer sus animales domésticos y procurar cuidadosamente que no se salgan del camino trillado donde los metieron, les muestran los peligros que los amenazarían caso de aventurarse a salir de él. Pero estos peligros no son tan graves, pues, con unas cuantas caídas, aprenderían a caminar solitos; ahora que, lecciones de esa naturaleza, espantan y le curan a cualquiera las ganas de nuevos ensayos.

Es, pues, difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura. Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de un uso, o más bien abuso, racional de sus dotes naturales, hacen veces de ligaduras que lo sujetan a ese estado. Quien se desprendiera de ellas apenas si se atrevería a dar un salto inseguro para salvar una pequeña zanja, pues no está acostumbrado a los movimientos desembarazados. Por esta razón, pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme.

Pero ya es más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable. Porque siempre se encontrarán algunos que piensen por propia cuenta, hasta entre los establecidos tutores del gran montón, quienes, después de haber arrojado de sí el yugo de la tutela, difundirán el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo. Pero aquí ocurre algo particular: el público, que aquellos personajes uncieron con este yugo, los unce a

ellos mismos cuando son incitados al efecto por algunos de los tutores incapaces por completo de toda ilustración; que así resulta de perjudicial inculcar prejuicios, porque acaban vengándose en aquellos que fueron sus sembradores o sus cultivadores. Por esta sola razón el público sólo poco a poco llega a ilustrarse. Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel.

Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad;* y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente. Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree! (sólo un señor en el mundo dice: *razonad todo* lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!) Aquí nos encontramos por doquier con una limitación de la libertad. Pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, estímulo? Contesto: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su *uso privado* se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro,* se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario.* Ahora bien, existen muchas empresas de interés público en las que es necesario cierto automatismo, por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial, poder ser dirigidos por el gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer. Pero en la medida en que esta parte de la máquina se considera como miembro de un ser común total y hasta de la sociedad cosmopolita de los hombres, por lo tanto, en calidad de *maestro* que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios en los que le corresponde, en parte, la consideración de miembro pasivo. Por eso, sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, en calidad de entendido, haga observaciones sobre las fallas que descubre en el servicio militar y las exponga al juicio de sus lectores. El ciudadano no se puede negar a contribuir con los impuestos que le corresponden; y hasta una crítica indiscreta de esos impuestos, cuando tiene que pagarlos, puede ser castigada por escandalosa (pues podría provocar la resistencia general). Pero ese mismo sujeto actúa sin perjuicio de su deber de ciudadano si, en calidad de experto, expresa públicamente su pensamiento sobre la

inadecuación o injusticia de las gabelas. Del mismo modo, el clérigo está obligado a enseñar la doctrina y a predicar con arreglo al credo de la Iglesia a que sirve, pues fue aceptado con esa condición. Pero como doctor tiene la plena libertad y hasta el deber de comunicar al público sus ideas bien probadas e intencionadas acerca de las deficiencias que encuentra en aquel credo, así como el de dar a conocer sus propuestas de reforma de la religión y de la Iglesia. Nada hay en esto que pueda pesar sobre su conciencia. Porque lo que enseña en función de su cargo, en calidad de ministro de la Iglesia, lo presenta como algo a cuyo respecto no goza de libertad para exponer lo que bien le parezca, pues ha sido colocado para enseñar según las prescripciones y en el nombre de otro. Dirá: nuestra Iglesia enseña esto o lo otro; estos son los argumentos de que se sirve. Deduce, en la ocasión, todas las ventajas prácticas para su feligresía de principios que, si bien él no suscribiría con entera convicción, puede obligarse a predicar porque no es imposible del todo que contengan oculta la verdad o que, en el peor de los casos, nada impliquen que contradiga a la religión interior. Pues de creer que no es éste el caso, entonces sí que no podría ejercer el cargo con arreglo a su conciencia; tendrá que renunciar. Por lo tanto, el uso que de su razón hace un clérigo ante su feligresía constituye un *uso privado;* porque se trata siempre de un ejercicio doméstico, aunque la audiencia sea muy grande; y, en este respecto, no es, como sacerdote, libre, ni debe serlo, puesto que ministra un mandato ajeno. Pero en calidad de doctor que se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo, como clérigo, por consiguiente, que hace un *uso público* de su razón, disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio. Porque pensar que los tutores espirituales del pueblo tengan que ser, a su vez, pupilos, representa un absurdo que aboca en una eternización de todos los absurdos.

Pero ¿no es posible que una sociedad de clérigos, algo así como una asociación eclesiástica o una muy reverenda *classis* (como se suele denominar entre los holandeses), se comprometa por juramento a guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo, y para eternizarla, si se quiere? Respondo: es completamente imposible. Un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente; y ya puede ser confirmado por la potestad soberana, por el Congreso, o por las más solemnes capitulaciones de paz. Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso. Por esta razón, la posteridad tiene derecho a repudiar esa clase de acuerdos como celebrados de manera abusiva y criminal. La piedra de toque de todo lo

que puede decidirse como ley para un pueblo se halla en esta interrogación: ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo esta ley? Sería posible, en espera de algo mejor, por un corto tiempo circunscrito, con el objeto de procurar un cierto orden; pero dejando libertad a los ciudadanos, y especialmente a los clérigos, de exponer públicamente, esto es, por escrito, sus observaciones sobre las deficiencias que encuentran en dicha ordenación, manteniéndose mientras tanto el orden establecido hasta que la comprensión de tales asuntos se haya difundido tanto y de tal manera que sea posible, mediante un acuerdo logrado por votos (aunque no por unanimidad), elevar hasta el trono una propuesta para proteger a aquellas comunidades que hubieran coincidido en la necesidad, a tenor de su opinión más ilustrada, de una reforma religiosa, sin impedir, claro está, a los que así lo quisieren, seguir con lo antiguo. Pero es completamente ilícito ponerse de acuerdo ni tan siquiera por el plazo de una generación, sobre una constitución religiosa inconmovible, que nadie podría poner en tela de juicio públicamente, ya que con ello se destruiría todo un periodo en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento, periodo que, de ese modo, resultaría no sólo estéril sino nefasto para la posteridad. Puede un hombre, por lo que incumbe a su propia persona, pero sólo por un cierto tiempo, eludir la ilustración en aquellas materias a cuyo conocimiento está obligado; pero la simple y pura renuncia, aunque sea por su propia persona, y no digamos por la posteridad, significa tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre. Y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podrá hacerlo un monarca en nombre de aquél, porque toda su autoridad legisladora descansa precisamente en que asume la voluntad entera del pueblo en la suya propia. Si no pretende otra cosa, sino que todo mejoramiento real o presunto sea compatible con el orden ciudadano, no podrá menos de permitir a sus súbditos que dispongan por sí mismos en aquello que crean necesario para la salvación de sus almas; porque no es ésta cuestión que le importe, y sí la de evitar que unos a otros se impidan con violencia buscar aquella salvación por el libre uso de todas sus potencias. Y hará agravio a la majestad de su persona si en ello se mezcla hasta el punto de someter a su inspección gubernamental aquellos escritos en los que sus súbditos tratan de decantar sus creencias, ya sea porque estime su propia opinión como la mejor, en cuyo caso se expone al reproche *Caesar non est supra grammaticos,* ya porque rebaje a tal grado su poder soberano que ampare dentro de su Estado el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época *ilustrada*? la respuesta será: no, pero sí en una época de *ilustración.* Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión. Pero ahora es cuando se les ha abierto el campo para trabajar libremente en este

empeño, y percibimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general o superación, por los hombres, de su merecida tutela. En este aspecto nuestra época es la época de la Ilustración o la época de Federico.

Un príncipe que no considera indigno de sí declarar que reconoce como un *deber* no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad, que rechaza, por consiguiente, hasta ese pretencioso sustantivo de *tolerancia,* es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad, agradecidos, lo encomien como aquel que rompió el primero, por lo que toca al gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia. Bajo él, clérigos dignísimos, sin mengua de su deber ministerial, pueden, en su calidad de doctores, someter libre y públicamente al examen del mundo aquellos juicios y opiniones suyos que se desvíen, aquí o allá, del credo reconocido; y con mayor razón los que no están limitados por ningún deber de oficio. Este espíritu de libertad se expande también por fuera, aun en aquellos países donde tiene que luchar con los obstáculos externos que le levanta un gobierno que equivoca su misión. Porque este único ejemplo nos aclara cómo en régimen de libertad nada hay que temer por la tranquilidad pública y la unidad del ser común. Los hombres poco a poco se van desbastando espontáneamente, siempre que no se trate de mantenerlos, de manera artificial, en estado de rudeza.

He tratado del punto principal de la ilustración, a saber, la emancipación de los hombres de su merecida tutela, en especial por lo que se refiere a cuestiones de religión; pues en lo que atañe a las ciencias y las artes los que mandan ningún interés tienen en ejercer tutela sobre sus súbditos y, por otra parte, hay que considerar que esa tutela religiosa es, entre todas, la más funesta y deshonrosa. Pero el criterio de un jefe de Estado que favorece esta libertad va todavía más lejos y comprende que tampoco en lo que respecta a la *legislación* hay peligro porque los súbditos hagan uso *público* de su razón, y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquella, haciendo una franca crítica de lo existente; también en esto disponemos de un brillante ejemplo, pues ningún monarca se anticipó al que nosotros veneramos.

Mas sólo aquel que, esclarecido, no teme a las sombras, pero dispone de un numeroso y disciplinado ejército para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no osaría un Estado libre: *¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!* Y aquí tropezamos con un extraño e inesperado curso de las cosas humanas; pues ocurre que, si contemplamos este curso con amplitud, lo encontramos siempre lleno de paradojas. Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades. Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar,

bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina,* un trato digno de él.[1]

IDEA DE UNA HISTORIA UNIVERSAL EN SENTIDO COSMOPOLITA[1]
1784

Cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad,* sus manifestaciones *fenoménicas,* las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana *en grande,* podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, pero considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales. Así, los matrimonios, y los nacimientos y muertes que les siguen, parecen, ya que la libre voluntad humana ejerce tan grande influencia en los primeros, no estar sometidos a regla alguna que pudiera permitirnos determinar con anticipación su número y, sin embargo, las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que transcurren con arreglo a leyes naturales constantes, no menos que los cambios atmosféricos que, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener en un curso homogéneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales. No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa.

Pues los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a plan (como es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y de los castores). No es posible evitar cierta desgana cuando se contempla su ajetreo sobre la gran escena del mundo; y, a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles; y, a fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma. No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza;* para que, valiéndose de ella, le sea

posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si conseguimos encontrar unos cuantos hilos conductores para una tal historia; y dejaremos al cuidado de la Naturaleza que nos traiga al hombre que la quiera concebir ateniéndose a ellos, que así produjo un Kepler o que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a leyes determinadas; y así, también, un Newton que explicó estas leyes por una causa natural general.

PRIMER PRINCIPIO

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada. Esto se comprueba en todos los animales por la observación exterior y por la observación interior o desarticuladora. En la ciencia natural teleológica un órgano que no ha de ser empleado, una disposición que no ha de alcanzar su fin, representan una contradicción. Porque si renunciamos a ese principio, ya no nos encontramos con una Naturaleza regular sino con un juego arbitrario; y el desconsolador "poco más o menos" viene a ocupar el lugar de los hilos conductores de la razón.

SEGUNDO PRINCIPIO

En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) *aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos.* La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente sino que necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento. Por esto, cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido para poder aprender cómo usar a la perfección de todas sus disposiciones naturales; o, si la Naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre), necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, debe constituir la meta de sus esfuerzos, pues de lo contrario habría que considerar las disposiciones naturales, en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad; lo cual cancelaría todos los principios prácticos y de ese modo la Naturaleza, cuya sabiduría nos sirve de principio para juzgar el resto de las cosas, sólo por lo que respecta al hombre se haría sospechosa de estar desarrollando un juego infantil.

TERCER PRINCIPIO

La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.

Porque la Naturaleza nada hace en balde y no es pródiga en el empleo de los medios para sus fines. El hecho de haber dotado al hombre de razón y, así, de la libertad de la voluntad que en ella se funda, era ya una señal inequívoca de su intención por lo que respecta a este equipamiento. No debía ser dirigido por el instinto ni tampoco cuidado e instruido por conocimientos venidos de fuera, sino que tendría que obtenerlo todo de sí mismo. La invención del vestido, de su seguridad y defensa exteriores (para lo que no lo proveyó de los cuernos del toro, de las garras del león ni de los dientes del perro, sino de sus meras manos), de todos los goces que hacen agradable la vida, su misma comprensión y agudeza, y hasta la bondad de su voluntad tenían que ser por completo obra suya. Parece, casi, que la Naturaleza se ha complacido en el caso del hombre en una máxima economía, y que ha medido el equipo animal del hombre con tanta ruindad, con tan ceñido ajuste a la máxima necesidad de una existencia en germen, como si quisiera que una vez que se hubiera levantado el hombre, por fin, desde la más profunda rudeza hasta la máxima destreza, hasta la interna perfección de su pensar y, de ese modo (en la medida en que es posible sobre la tierra), hasta la felicidad, a él le correspondiera todo el mérito y sólo a sí mismo tuviera que agradecérselo; como si le hubiera importado más su *propia estimación racional* que cualquier bienestar. Porque en el curso del destino humano le aguarda al hombre todo un enjambre de penalidades. Parece que a la Naturaleza no le interesaba que el hombre viviera bien, sino que se desenvolviera a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar. Siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más el edificio cuya construcción les ha asignado la Naturaleza; y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados, que no la disfrutará, ha preparado sin pensar en ello. Y aunque esto es muy enigmático, no hay más remedio que reconocerlo una vez aceptado que, si una especie animal está dotada de razón, como clase que es de seres racionales mortales todos, pero cuya especie es inmortal, tiene que llegar a la perfección del desarrollo de sus disposiciones.

CUARTO PRINCIPIO

El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO *de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas.* Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a *entrar en sociedad;* porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que lo lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y lo lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir. Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo *moral.*

Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres, tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón. ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. Quiere el hombre vivir cómoda y plácidamente pero la Naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin,

encontrar los medios que lo libren sagazmente de esta situación. Los impulsos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia absoluta, de donde nace tanto daño, pero que, al mismo tiempo, conducen a nuevas tensiones de las fuerzas y, así, a nuevos desarrollos de las disposiciones naturales, delatan también el ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno.

QUINTO PRINCIPIO

El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general. Como sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual, como sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino; por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa,* constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana; porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea. La necesidad es la que fuerza al hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en este estado de coerción; necesidad la mayor de todas, a saber, la que los hombres se infligen entre sí, ya que no pueden convivir ni un momento más en medio de su salvaje libertad. Sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado; como ocurre con los árboles del bosque, que, al tratar de quitarse unos a otros aire y sol, se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen. Toda la cultura y todo el arte, ornatos del hombre, y el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad que, ella misma, se ve en necesidad de someterse a disciplina y, de esta suerte, de desarrollar por completo, mediante un arte forzado, los gérmenes de la Naturaleza.

SEXTO PRINCIPIO

Este problema es también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana. La dificultad que ya la mera idea de la tarea nos patentiza es la siguiente: el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor.* Porque no cabe duda de que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y aunque, como criatura racional, desea en seguida una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal lo conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. Necesita un *señor* que le quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre. Pero ¿de dónde escoge este señor? De la especie humana, claro está. Pero este señor es también un animal que necesita, a su vez, un señor. Ya puede, pues, proceder como quiera, no hay manera de imaginar cómo se puede procurar un jefe de la justicia pública que sea, a su vez, justo; ya sea que lo busque en una sola persona, o en una sociedad de personas escogidas al efecto. Porque cada una abusará de su libertad si a nadie tiene por encima que ejerza poder con arreglo a las leyes. El jefe supremo tiene que ser *justo por sí mismo* y, no obstante, un hombre. Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho. Lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea.[2] Que será también lo último en ser puesto en obra se deduce asimismo del hecho de que los *conceptos correctos* acerca de la naturaleza de una constitución posible exigen una *experiencia* muy grande, entrenada por la historia, y, sobre todo, una *buena voluntad* dispuesta a aceptarla; y estos tres factores podrán coincidir muy difícilmente y, si ello sucede, muy tarde, luego de muchos vanos intentos.

SÉPTIMO PRINCIPIO

El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal RELACIÓN EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, *y no puede ser resuelto sin este último.* ¿De qué sirve laborar por una constitución civil legal que abarca a los individuos, es decir, por el establecimiento de un *ser común*? La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esta comunidad es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se encuentre en una desembarazada libertad y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación civil legal. La Naturaleza ha utilizado de nuevo la incompatibilidad de los hombres, y de las grandes sociedades y cuerpos estatales que forman estas criaturas, como un medio para encontrar en su inevitable *antagonismo* un estado de tranquilidad y seguridad; es decir, que a través de la guerra, del rearme incesante, de la necesidad que, en consecuencia, tiene que padecer en su interior cada Estado aun durante la paz, la Naturaleza los empuja, primero a ensayos imperfectos, por último, y después de muchas devastaciones, naufragios y hasta agotamiento interior completo de sus energías, al intento que la razón les pudo haber inspirado sin necesidad de tantas y tan tristes experiencias, a saber: a escapar del estado sin ley de los salvajes y entrar en una unión de naciones; en la que aun el Estado más pequeño puede esperar su seguridad y su derecho no de su propio poderío o de su propia decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación de naciones *(Foedus Amphictyonum),* de una *potencia unida* y de la *decisión* según leyes de la voluntad unida. Aunque esta idea parece una divagación calenturienta y haya sido tomada a chacota, como tal, en un Abate de Saint-Pierre y en Rousseau (acaso porque creyeron un poco inocentemente en su inminencia), no por eso deja de ser la única salida ineludible de la necesidad en que se colocan mutuamente los hombres, y que forzará a los Estados a tomar la resolución (por muy duro que ello se les haga) que también el individuo adopta tan a desgana, a saber: a hacer dejación de su brutal libertad y a buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal. Todas las guerras son otros tantos intentos (no en la intención de los hombres pero sí en la de la Naturaleza) de procurar nuevas relaciones entre los Estados y mediante la destrucción o, por lo menos, fraccionamiento de todos, formar nuevos cuerpos, los que, a su vez, tampoco pueden mantenerse en sí mismos o junto a los otros, y tienen que sufrir, por fuerza, nuevas revoluciones parecidas; hasta que, finalmente, en parte por un ordenamiento óptimo de la constitución civil interior, en parte por un acuerdo y legislación comunes, se consiga erigir un Estado que, análogo a un ser común civil, se pueda mantener a sí mismo como un *autómata.*

Y, sea que se tenga la esperanza de que, del curso *epicúreo* de las causas eficientes,

los Estados, como los átomos de materia, mediante sus choques accidentales, logren toda clase de formaciones, destruidas de nuevo por nuevos choques, hasta que, finalmente, y *por casualidad,* resulte una tal formación que pueda mantenerse en su forma (¡un golpe de suerte que es muy difícil que se dé nunca!), sea que supongamos, mejor, que la Naturaleza persigue en este caso un curso regular, el de conducir por grados nuestra especie desde el plano de animalidad más bajo hasta el nivel máximo de la humanidad, y ello en virtud de un arte, aunque impuesto, propio de los hombres, desarrollando bajo este aparente desorden aquellas disposiciones primordiales de modo totalmente regular; o si se prefiere creer que, de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto, nada sale en limpio, o nada que valga la pena, y que seguirán siendo éstos lo que fueron siempre, y no se puede predecir, por tanto, si la disensión, tan connatural a nuestra especie, no acabará por prepararnos, a pesar de nuestro estado tan civilizado, un tal infierno de males que en él se aniquilen por una bárbara devastación ese estado y todos los progresos culturales realizados hasta el día (destino al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar, que no otra cosa es, de hecho, la libertad sin ley, ¡a no ser que se le enhebre un hilo conductor de la Naturaleza secretamente prendido en sabiduría!); en cualquiera de los casos, la cuestión planteada es poco más o menos la siguiente: ¿es razonable, acaso, suponer la *finalidad* de la Naturaleza en sus partes y *rechazarla* en su conjunto? Lo que el estado salvaje sin finalidad hizo, a saber, contener el desenvolvimiento de las disposiciones naturales de nuestra especie hasta que, por los males que con esto le produjo, obligola a salir de ese estado y a entrar en una constitución civil en la cual se pueden desarrollar todos aquellos gérmenes, esto mismo hace la libertad bárbara de los Estados ya fundados, es decir: que por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en armamentos, que se enderezan unos contra otros, por las devastaciones propias de la guerra y, más todavía, por la necesidad de hallarse siempre preparados, se obstaculiza el completo desarrollo progresivo de las disposiciones naturales, pero los males que surgen de todo ello obligan también a nuestra especie a buscar en esa resistencia de los diversos Estados coexistentes, saludable en sí y que surge de su libertad, una ley de equilibrio y un poder unificado que le preste fuerza; a introducir, por tanto, un estado civil mundial o cosmopolita, de pública seguridad estatal, que no carece de *peligros,* para que las fuerzas de la humanidad no se duerman, pero tampoco de un principio de *igualdad* de sus recíprocas *acciones* y *reacciones,* para que no se destrocen mutuamente. Antes que se dé este último paso (el de la constitución de una liga de Estados), es decir, casi a la mitad de su formación, la naturaleza humana padece los peores males bajo la apariencia engañosa de nuestro bienestar; y no estaba equivocado Rousseau al preferir el estado de los salvajes si se olvida la última etapa que nuestra especie tiene todavía que remontar. El arte y la ciencia nos han hecho *cultos* en alto grado. Somos *civilizados* hasta el exceso, en toda clase de maneras y decoros

sociales. Pero para que nos podamos considerar como *moralizados* falta mucho todavía. Porque la idea de la moralidad forma parte de la cultura; pero el uso de esta idea, que se reduce a las costumbres en cuestiones matrimoniales y de decencia exterior, es lo que se llama civilización. En tanto que los Estados sigan gastando todas sus energías en sus vanas y violentas ansias expansivas, constriñendo sin cesar el lento esfuerzo de la formación interior de la manera de pensar de sus ciudadanos, privándolos de todo apoyo en este sentido, nada hay que esperar en lo moral; porque es necesaria una larga preparación interior de cada comunidad para la educación de sus ciudadanos; pero todo lo bueno que no está empapado de un sentir moralmente bueno no es más que pura hojarasca y lentejuela miserable. En esta situación permanecerá, sin duda, el género humano, hasta que, de la manera que he dicho, salga de este caótico atolladero de las actuales relaciones estatales.

OCTAVO PRINCIPIO

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, *también exteriormente, como el único estado en que aquélla puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad.* Este principio es consecuencia del anterior. Se ve que la filosofía puede también tener su *quiliasmo,* pero tal que, para su introducción, su idea, aunque de muy lejos, puede ser propulsora, es decir, lo menos fantasiosa posible. Lo que importa ahora es si la experiencia nos descubre algo de semejante curso del propósito de la Naturaleza. Digo que *muy poco;* porque esta órbita parece exigir tan largo tiempo antes de cerrarse que, basándonos en la pequeña parte recorrida hasta ahora por la humanidad en esa dirección, nos es tan difícil determinar la forma de la trayectoria y la relación de la parte con el todo, como si intentáramos trazar el curso que el sol lleva con todo su ejército de satélites dentro del gran sistema de estrellas fijas basándonos en las observaciones celestes que poseemos hasta el día; aunque, en razón de la constitución sistemática de la estructura del universo y también de lo poco que se tiene observado, podemos concluir con seguridad suficiente la realidad de semejante órbita. Por otra parte, la naturaleza humana lleva consigo no serle indiferente ni la época más lejana de la humanidad futura si puede tener la seguridad de que llegará. Indiferencia que en nuestro caso es menos probable pues parece que, tomando por nuestra parte disposiciones racionales, podríamos apresurar la llegada de esa época tan dichosa para la posteridad. Y, por esta circunstancia, las señales más débiles de su aproximación nos son de la mayor importancia. En la actualidad los Estados se hallan entre sí en una tan delicada relación, que ninguno puede perder su cultura interior sin padecer en seguida en poder e influencia sobre los demás; por lo tanto, las ambiciones de gloria de los Estados se bastan para asegurar, si no el progreso, por lo menos el mantenimiento de este fin de la Naturaleza. Además, la libertad ciudadana no puede ser ya afectada en mayor grado sin que, inmediatamente, repercuta en desventaja de todos los oficios, especialmente del comercio, y con eso, en disminución de las fuerzas exteriores del Estado. Pero esta libertad va aumentando poco a poco. Si se le impide al ciudadano que busque su bienestar en la forma, compatible con la libertad de los demás, que bien le parezca, se amortigua la vivacidad de todo el tráfico y, con ello, también las fuerzas del todo. Por esta razón van derogándose las limitaciones al hacer y omitir personales, y se concede la plena libertad de religión; y así surge, gradualmente, interrumpida por delirios y fantasmas, la *ilustración,* como un gran bien que la humanidad ha de preferir a los egoístas deseos de expansión de sus imperantes, con sólo que comprenda su propio beneficio. Pero esta ilustración, y con ella cierta participación cordial en lo bueno, que el hombre ilustrado, que lo comprende

perfectamente, no puede evitar, tiene que subir poco a poco hasta el trono y cobrar influencia sobre sus principios de gobierno. Aunque —por ejemplo—, los gobernantes del mundo no disponen de dinero alguno para establecimientos públicos de enseñanza ni para nada que se refiera a mejorar el mundo, porque todo está ya comprometido para la próxima guerra, no pueden menos de encontrar útil el no impedir los esfuerzos, débiles y lentos, es verdad, de sus pueblos en ese sentido. Por último, la misma guerra, no sólo resultará poco a poco una empresa artificiosa, de inseguro desenlace para ambos contrincantes, sino también muy de sopesar por los dolores que luego siente el Estado con su deuda pública en incremento constante —una nueva invención— y con una amortización que se pierde de vista; añádase a esto la influencia que toda conmoción de un Estado, gracias a la tupida red que sobre esta parte del mundo en que vivimos extienden las industrias, ejerce sobre los demás, y de una manera tan sensible, que éstos, sin ninguna referencia legal en qué apoyarse, se ofrecen como árbitros, preparándose así desde lejos para un futuro gran cuerpo político del que el mundo no ofrece ejemplo. Y aunque este cuerpo político se halla todavía en estado de burdo proyecto, sin embargo, ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros, interesados en la conservación del todo; lo que nos da esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de *ciudadanía mundial* o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana.

NOVENO PRINCIPIO

Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor. Parece una ocurrencia un poco extraña y hasta incongruente tratar de concebir *una historia* con arreglo a la idea de cómo debía marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería algo así como una *novela.* Pero si tenemos que suponer que la Naturaleza, aun en el terreno de la libertad humana, no procede sin plan ni meta, esa idea podría ser útil; y aunque seamos un poco miopes para calar el mecanismo secreto de su dispositivo, esa idea debería servirnos, sin embargo, como hilo conductor para representarnos como *sistema,* por lo menos en conjunto, lo que, de otro modo, no es más que un *agregado* sin plan alguno de acciones humanas. Porque si partimos de la historia *griega* —como aquella a través de la cual se nos conserva, o corrobora por lo menos, toda otra historia más antigua o coetánea—;[3] si perseguimos su influencia en la formación y desintegración del cuerpo político del *pueblo romano,* que absorbió al Estado griego, y el influjo de este pueblo sobre los *bárbaros,* que a su vez acabaron con el Estado romano, y así hasta nuestros días; si añadimos a esto, *episódicamente,* la historia política de los demás pueblos, cuyo conocimiento ha llegado poco a poco a nosotros a través de esas naciones ilustradas, se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en esta nuestra parte del mundo (que, verosímilmente, algún día dará leyes a las otras). Si, por otra parte, se presta atención a la constitución civil y sus leyes y a las relaciones estatales, en la medida que, por lo bueno que había en ellas, sirvieron por cierto tiempo para elevar y dignificar a los pueblos (y con ellos, las artes y las ciencias), y en la medida, también, que, por las deficiencias que les eran inherentes, los volvieron a rebajar, pero de suerte que siempre quedaba un germen de ilustración, el cual, desarrollándose de nuevo con cada revolución, preparaba un nivel superior para el mejoramiento; se descubrirá, digo, un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar este juego tan enmarañado de las cosas humanas, o para un arte político de predicción de futuros cambios políticos (utilidad que ya se ha sacado de la historia, a pesar de considerarla como un efecto inconexo de una libertad sin regla), sino que (cosa que no se podría esperar con fundamento si no suponemos un plan de la Naturaleza) se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando por fin a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo. Semejante *justificación* de la Naturaleza —o, mejor, de la *Providencia*— no es motivo fútil para escoger determinado punto de vista con que enfocar la historia

universal. ¿Pues de qué sirve ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional, y recomendar su estudio, si la porción que corresponde al gran teatro de la sabiduría suprema, cuyo fin contiene —la historia del género humano—, continúa siendo una objeción incesante cuya visión nos obliga a desviar con desagrado la mirada y, desesperados de encontrar jamás en él una íntegra intención racional, nos lleva a esperarla en otro mundo?

Significaría una falsa interpretación de mi propósito creer que con esta idea de una historia universal, que implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori,* pretendo rechazar la elaboración de la historia propiamente dicha, la que se concibe de modo puramente *empírico;* no es más que un pensamiento acerca de lo que una cabeza filosófica (por otra parte, bien pertrechada de conocimientos históricos) pudiera intentar también por otros caminos. Hay que pensar asimismo que la manera tan circunstanciada y, por lo demás, famosa, como se elabora la historia de nuestros días, por modo natural llevará a cada cual a considerar con preocupación cómo va a ser posible a la posteridad cargar con el peso de la historia que le vayamos dejando al correr de los siglos. Sin duda alguna, los periodos más antiguos, cuyos documentos habrán desaparecido hace tiempo, los considerará desde el punto de vista de su interés, es decir, estimará tan sólo lo que pueblos y gobiernos han hecho en pro o en contra del sentido cosmopolita. Tener en cuenta esto junto al afán de gloria de los jefes de Estado y de sus servidores, para así orientarlos hacia el único medio que puede asegurarles el recuerdo glorioso de la posteridad, nos puede proporcionar por añadidura un *pequeño* motivo para intentar semejante historia filosófica.

COMIENZO PRESUNTO DE LA HISTORIA HUMANA 1786

Es lícito esparcir en el curso de una historia presunciones que llenen las lagunas que ofrecen las noticias; porque lo antecedente, en calidad de causa lejana, y lo consiguiente, como efecto, pueden ofrecernos una dirección bastante segura para el descubrimiento de las causas intermedias que nos hagan comprensible el tránsito. Pero pretender que una historia *surja* por entero de presunciones no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela. Como que tampoco llevaría el título de *historia presunta,* sino de pura invención. Sin embargo, lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas, puede intentarse en sus *orígenes,* en la medida en que se deben a la Naturaleza. Porque no hará falta inventarla, sino que puede ser sacada de la experiencia si se supone que és-ta en los comienzos no fue ni mejor ni peor que la que ahora conocemos; supuesto que se compadece con la analogía de la Naturaleza y no implica ninguna osadía; por esto una historia del primer desenvolvimiento de la libertad a partir de su germen original en la naturaleza del hombre es cosa bien distinta de la historia de la libertad en su decurso, que no puede fundarse más que en noticias.

De todos modos, como las presunciones no pueden proclamar demasiado alto sus pretensiones de asentimiento, sino que tienen que presentarse como movimientos que se le consienten a la imaginación, acompañada de razón, para recreo y salud del ánimo y en ningún caso como algo serio; por esto, mal se pueden medir con aquellas historias que sobre ese mismo acontecimiento se exponen y aceptan como auténticas noticias y cuya comprobación descansa en fundamentos bien distintos de la pura filosofía natural. Por esto mismo, pues emprendo un viaje de placer, séame permitido servirme, como de mapa viajero, de un testimonio sagrado, y pueda yo imaginar que, en este viaje hecho en alas de la fantasía, no sin alguna dirección razonable procedente de la experiencia, tropiezo con el mismo camino que ese testimonio marcó. El lector hojeará el libro I de Moisés, caps. II-VI, y podrá seguir en detalle si el camino señalado conceptualmente por la filosofía coincide con el del libro sagrado.

Si no queremos perdernos en suposiciones, tendremos que poner el principio en aquello que ya no admite derivación alguna de causas naturales anteriores por medio de la razón humana, a saber, la *existencia del hombre;* y ya *mayor,* porque tiene que prescindir de la ayuda materna; *aparejado,* para que procree; y una sola pareja, para que no surja en seguida la guerra, como ocurriría de estar los hombres juntos siendo extraños los unos a los otros, o también para que no achacáramos a la Naturaleza que con su diversidad de origen había faltado a la disposición más adecuada para la sociabilidad, que

constituye el destino máximo del hombre; porque la unidad de la familia de la que habrían de descender todos los hombres era para ese fin la preparación mejor. Coloco a esta pareja en un lugar a resguardo de los ataques de las fieras y provisto en abundancia por la Naturaleza, es decir, en una especie de *jardín* cubierto de un cielo benigno. Y la contemplo después que ha adelantado bastante en su destreza para servirse de sus fuerzas, así que no comienzo con la cruda rudeza de su natural; porque, de intentar yo llenar esta laguna, que de seguro ha durado largo tiempo, es fácil que mis suposiciones le sobraran un poco al lector y le faltaran un mucho a la verosimilitud. Por lo tanto, el primer hombre podía *erguirse y andar,* podía *hablar* (Moisés, cap. II, V. 20),[1] sí, hacer uso del *discurso,* es decir, hablar según conceptos coordinados (V. 23), por lo tanto, pensar. Puras habilidades que tuvo que ganar por su mano (pues de haberle sido procuradas se heredarían, lo que contradice la experiencia), pero adornado de las cuales lo supongo ya para poder tomar en consideración el desarrollo de lo moral en su hacer y omitir, lo cual presupone necesariamente aquella destreza primera.

El instinto, esta *voz de Dios,* a la que obedecen todos los animales, es quien debe conducir al novato en sus comienzos. Este instinto le permite conocer algunas cosas, le prohíbe otras (III, 2-3). Pero no es menester suponer la existencia de un instinto especial, hoy perdido, para asegurar este amparo. Pudo ser muy bien el sentido del olfato y su parentesco con el órgano del gusto, la conocida simpatía de este último con los órganos de la digestión, y, con esto, la facultad de presentir la adecuación o no de un alimento con el gusto, que todavía poseemos. Ni es necesario suponer que este sentido estuviese más aguzado en la primera pareja; porque es bien sabido cuán gran diferencia en la perceptibilidad existe entre los hombres que se sirven únicamente de sus sentidos y los que se ocupan a la vez de sus pensamientos, desviándose así de las sensaciones.

Mientras el hombre inexperimentado siguió obedeciendo a esta voz de la Naturaleza, se encontraba a sus anchas. Pero pronto la *razón* comenzó a animarse y buscó, comparando lo gustado con lo que otro sentido no tan trabajado por el instinto, por ejemplo la vista, le presentaba como semejante a lo gustado, la ampliación de su conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites impuestos por el instinto (III, 6). Este ensayo pudo, por casualidad, salir bastante bien, aun no siendo el instinto consejero, con tal de que no lo contradijera. Pero resulta ser una cualidad de la razón que, con ayuda de la imaginación, puede provocar artificialmente nuevos deseos, no sólo *sin* necesidad de un impulso natural que a ello la empuje, sino hasta en contra de tales impulsos, deseos que si en un principio merecen el nombre de *concupiscencia,* poco a poco se convierten en un enjambre de inclinaciones ineludibles y hasta antinaturales que recibirán el calificativo de *voluptuosidad.* La ocasión para esta apostasía de las inclinaciones naturales pudo ser una nimiedad; pero el éxito del primer intento, que significó cobrar conciencia de que la razón era una facultad que permitía traspasar los

límites en que se mantienen todos los animales, fue muy importante y, para el género de vida, decisivo. Quizás se hubiera tratado, en el caso, de un fruto cuyo aspecto, por su semejanza con otros frutos aceptables, ya probados, incitara al ensayo; si a esto se añadió el ejemplo de algún animal cuya naturaleza fuera adecuada al gusto a ensayar, contrariamente a lo que ocurría con el hombre, que por eso sentía un instinto natural que se le resistía, se pudo presentar de este modo la primera ocasión a la razón para empezar a porfiar con la voz de la Naturaleza (III, 1) e intentar, a pesar de su contradicción, el primer ensayo de una elección libre que, en su condición de tal, no resultaría de seguro con arreglo a lo esperado. Imagínese todo lo pequeño que se quiera el daño que de pronto sintió el hombre, la cosa es que abrió los ojos (III, 7). Descubrió en sí la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola. A la satisfacción momentánea que el descubrimiento de esta ventaja debió producirle, pronto le seguirían el miedo y el temor: cómo se las iba a arreglar él, que no conocía todavía ninguna cosa según sus propiedades ocultas y sus lejanos efectos, con su facultad recién descubierta. Se encontraba como al borde de un abismo: porque, sobre los objetos concretos de sus deseos, que el mismo instinto le señalaba, se le abría ahora una serie infinita en cuya elección se encontraba perplejo y una vez que había probado este estado de libertad le era ya imposible volver a la obediencia (bajo el mando del instinto).

Después del instinto de nutrición, por medio del cual la Naturaleza conserva a cada individuo, el *instinto sexual,* en cuya virtud se conserva la especie, es el más importante. La razón, una vez despierta, no dejó de extender también su influencia sobre éste. Pronto encontró el hombre que el estímulo del sexo, que en los animales descansa en un impulso pasajero, por lo general periódico, en él era suceptible de ser prolongado y hasta acrecentado por la imaginación, la cual lleva su negocio con mayor moderación pero, al mismo tiempo, con mayor duración y regularidad, a medida que el objeto es *sustraído a los sentidos,* evitándose así el tedio que la satisfacción de un puro deseo animal trae consigo. La hoja de parra (III, 7) fue el producto de una manifestación de la razón todavía mayor que la realizada por ésta en la primera etapa de su desarrollo. Porque convertir una inclinación en algo más intenso y más duradero sustrayendo su objeto a los sentidos muestra ya la conciencia de cierto dominio de la razón sobre los impulsos, y no sólo, como en su primer paso, la capacidad de prestarles servicio en mayor o menor medida. *Abstenerse* fue el ardid que sirvió para elevar lo puramente sentido a estímulo ideal, los puros deseos animales poco a poco a amor y, así, la sensación de lo meramente agradable a gusto por la belleza, en los hombres primero, y en la Naturaleza toda después. La *decencia,* inclinación a despertar con nuestro decoro (repulsión por todo aquello que pudiera inspirar menosprecio) el respeto de los demás, que constituyó la verdadera base de toda sociabilidad, ofreció también la primera señal del destino del

hombre como criatura moral. Comienzo nimio, pero que hace época, pues al dar una dirección totalmente nueva a la manera de pensar, su importancia excede a toda la serie inacabable de los desarrollos culturales que se han sucedido después.

El tercer paso de la razón, luego que se hubo mezclado con las necesidades primeramente sentidas, fue la reflexiva *expectación del futuro.* Esta capacidad, no sólo de gozar del momento presente, sino de hacerse también presente el tiempo por venir, aun el más remoto, constituye la característica más señalada de la prerrogativa humana, pues el hombre, conforme a su destino, puede prepararse para los fines más lejanos, pero, al mismo tiempo, es también la fuente inagotable de los cuidados y preocupaciones que desvela el futuro, y que les han sido ahorrados a todos los animales (III, 13-19). El hombre, que tenía que subvenir para sí y su mujer y para sus futuros hijos, vio la creciente penosidad de su trabajo; la mujer previó los sufrimientos a que la Naturaleza había sometido a su sexo y, por si fuera poco, los que le impondría el varón, más fuerte que ella. Los dos, además, tras el cuadro de esa vida penosa, anticipaban con temor algo que también les ocurre a todos los animales, pero que a ninguno preocupa: la muerte; y, así, les pareció bueno rechazar y convertir en crimen el uso de la razón, que todos estos males les acarreaba. El único consuelo que acaso entrevieron fue el vivir en su posteridad, que tendría mejor suerte, o, también, el aliviar sus sufrimientos como miembros de una familia (III, 16-20).

El cuarto y último paso de esa razón que eleva a los hombres muy por encima de la sociedad con los animales, consistió en que comprendió el hombre (no más que barruntándolo) que él constituía el genuino *fin de la Naturaleza* y nada de lo que rebulle sobre la tierra podía hacerle en esto la competencia. La primera vez que dijo a la oveja *"la piel tuya la Naturaleza no te la ha dado para ti sino para mí",* y se la quitó y *se vistió con ella* (III, 21), tenía ya conciencia de su privilegio que, en virtud de su naturaleza, lo colocaba por encima de todos los animales, que ya no consideraba como compañeros en la creación, sino como medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos. Esta figuración implicaba, si bien de manera oscura, la idea de que no podía dirigirse en los mismos términos hacia ningún *hombre,* sino que tenía que considerarlos a todos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza; preparación muy anticipada de las limitaciones a que la razón habría de someter en lo futuro a la voluntad en consideración a los demás hombres y que es mucho más necesaria a la institución de la sociedad que la inclinación y el amor.

Y así el hombre *entra a participar en la igualdad de todos los seres racionales,* cualquiera que fuere su rango (III, 22); igualdad por lo que se refiere a *ser un fin* y a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otros. Aquí, y no en la razón considerada como simple instrumento para la satisfacción de diversas inclinaciones, reside el fundamento de la ilimitada igualdad de los

seres humanos, aun con seres más altos que habrían de superarlos por sus dotes naturales, pues ninguno de ellos podría pretender por eso el derecho de mandar y regir caprichosamente sobre aquellos. Este paso va vinculado, por tanto, con el *abandono* del seno maternal de la Naturaleza, cambio, sin duda, honroso, pero, al mismo tiempo, lleno de peligros, pues lo arrebata del estado inocente y seguro de la niñez, como de un jardín que lo regalaba (III, 23), y lo arroja al ancho mundo, donde lo esperan tantos cuidados, penas y males desconocidos. Más tarde, la dureza de la vida con frecuencia le fabricará el espejismo de un paraíso donde poder soñar y retozar en tranquilo ocio y constante paz. Pero entre él y ese oasis de delicia se interpone la afanosa e incorruptible razón, que lo apremia al desarrollo de las capacidades en él depositadas y no permite que vuelva al estado de rudeza y de sencillez de donde lo había sacado (III, 24). Lo empuja a aceptar pacientemente el penoso esfuerzo, que aborrece, a buscar el trabajo, que desprecia, y a olvidar la misma muerte, que tanto lo espanta, por todas aquellas pequeñeces cuya pérdida lo alarma todavía más.

OBSERVACIÓN

De esta representación de la primitiva historia humana se deduce que la salida del hombre del paraíso que su razón le presenta como primera estación de la especie no significa otra cosa que el tránsito de la rudeza de una pura criatura animal a la humanidad, el abandono del carromato del instinto por la guía de la razón, en una palabra, de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad. Si consideramos el destino de la especie, que no consiste en otra cosa sino en *progresar* hacia la perfección, por muy insuficientes que resulten las primeras tentativas para llegar a esa meta, y aun las que se suceden en una larga serie de generaciones, ya no es cuestión de si el hombre ha salido ganando o perdiendo con este cambio. Pero esta marcha que para la especie representa un *progreso* de peor a mejor no es lo mismo para el individuo. Antes de despertar la razón, no existía mandato o prohibición ni tampoco, por consiguiente, transgresión, pero tan pronto como empezó a trabajar y, con todo lo débil que es, a porfiar con la animalidad y su entera fuerza, tuvieron que originarse males y, lo que es peor, con la razón cultivada, vicios ajenos por completo al estado de ignorancia y, por tanto, de inocencia. El primer paso que traspuso este estado fue, en el aspecto moral, una *caída;* en el aspecto físico, la consecuencia fue toda una serie de males no conocidos por la vida; por lo tanto, *castigo.* La historia de la *Naturaleza* empieza, por consiguiente, con bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con *mal,* pues es *obra del hombre.* Para el individuo, que en este uso de su libertad no mira más que a sí mismo, tal cambio representa una pérdida; para la Naturaleza, cuyo fin en el hombre se orienta hacia la especie, fue una ganancia. Aquél, por lo tanto, tiene motivos para atribuir a su propia culpa todos los males que soporta y todas las maldades que practica, pero también para admirar y loar la sabiduría y adecuación de ese orden en calidad de miembro del todo (la especie). De este modo pueden conciliarse entre sí y con la razón aquellas afirmaciones de Rousseau que en apariencia se contradicen y que han sido tan a menudo mal entendidas. En su libro sobre la *influencia de las ciencias* y en el que se ocupa de la *desigualdad entre los hombres,* nos muestra con gran justeza la contradicción ineludible de la cultura con la naturaleza de la especie humana, en su condición de especie *física,* en la que cada individuo tendría que alcanzar completamente su destino; pero en el *Emilio,* en el *Contrato social* y en otros escritos trata de resolver de nuevo el grave problema: cómo tiene que proseguir la cultura para que se puedan desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como especie moral, en forma congruente con su destino, de suerte que no se contradiga ya la especie natural. Contradicción de la cual (como la cultura, según verdaderos principios de *educación* del hombre y ciudadano a la vez, acaso no ha comenzado en realidad y no digamos que terminado) nacen todos los males que pesan sobre la vida humana y todos los vicios que la deshonran;[2]

habiéndose de tener presente que las incitaciones al vicio a las que se echa la culpa son en sí mismas buenas y, como disposiciones naturales, adecuadas, pero como estas disposiciones estaban preparadas para el estado natural, sufren violencia con el avance de la cultura, y ésta sufre con ellas, hasta que el arte perfecto se convierte en naturaleza; que es en lo que consiste la meta final del destino moral de la especie humana.

El comienzo del periodo siguiente fue que el hombre pasó de una época de ocio y paz a otra de *trabajo* y *discordia* como prefiguración de su reunión en sociedad. De nuevo tenemos que dar un gran salto y colocarlo en posesión de los animales domesticados y de los productos que con la siembra y el cultivo multiplica (IV, 2); aunque se puede suponer que ha sido muy lento el tránsito de la salvaje vida de cazador a la domesticación y del esporádico desenterrar raíces y recoger frutos al cultivo. En este momento tuvo que comenzar la discordia entre hombres hasta entonces en pacífica convivencia, cuya consecuencia fue la separación de los que llevaban género de vida diferente y su dispersión por la tierra. El *pastoreo* no sólo es sosegado, sino que proporciona sustento seguro, ya que no pueden faltar los alimentos en un suelo ancho y despoblado. Por el contrario, la *agricultura* es muy penosa, pendiente de las vicisitudes del clima, insegura, por tanto, y requiere, además, hogar permanente, propiedad del suelo y poder suficiente para defenderlo; el pastor odia esta propiedad, que limita su libertad de pastorear. El primero podía mirar al segundo como más favorecido por el cielo (IV, 4); de hecho, éste, como vecino, le resultaría fastidioso; porque el animal que pasta no repara en los cultivos; y como al pastor le es muy fácil, una vez que el daño está hecho, alejarse con todo su rebaño y sustraerse así a toda reparación, pues nada deja que no pueda encontrar otro tanto en cualquier parte, el agricultor tuvo que emplear la violencia y (como la ocasión no habría de cesar nunca), para no perder los frutos de su penoso trabajo, tuvo que decidirse por *alejarse* en todo lo posible de los pastores (IV, 16). Esta decisión marca la tercera época.

Un suelo de cuya labranza y plantación (especialmente árboles) depende el sustento requiere hogares permanentes; y la defensa de los mismos contra los ataques reclama un grupo de hombres que se presten mutua ayuda. Por esto los hombres que llevaban este género de vida no se podían dispersar por familias, sino que tuvieron que juntarse y establecer aldeas (impropiamente llamadas *ciudades*) para defender su propiedad contra salvajes cazadores o contra hordas de pastores trashumantes. Los primeros bienes de la vida, cuya procuración requiere un *género de vida distinto* (IV, 20), pudieron ser *intercambiados.* De aquí tuvieron que surgir la *cultura* y las primicias del *arte,* tanto para la diversión del tiempo como para el trabajo (IV, 21-22); pero, todavía más importante, también algunas disposiciones de *constitución civil* y de *justicia pública,* al principio en consideración a las máximas violencias, cuya venganza no se abandonaba ya, como en el estado salvaje, a cada uno, sino a un poder de ley, que mantenía el conjunto, es decir, a una especie de gobierno sobre el cual no podía ejercerse ningún acto de violencia (IV, 23-24). De este primer núcleo rudo pudo desarrollarse poco a poco todo el *arte* humano, en el que sobresale el de la *sociabilidad* y la *seguridad civil,* pudo multiplicarse el género

humano y distribuirse por todas partes, como en colmenas, enviando colonizadores ya formados. Con esta época comenzó también la *desigualdad* entre los hombres, manantial fecundo de tantos males, pero asimismo de todos los bienes, desigualdad que fue acrecentándose.

Mientras los pueblos pastores nómadas, que no conocían como señor más que a Dios, hostigaban a los habitantes de las ciudades y a los agricultores que reconocían a un hombre (soberano) como señor (VI, 4)[3] y atacaban como enemigos declarados a sus propiedades, siendo, a su vez, odiados por éstos, hubo guerra continua entre los dos, o cuando menos peligro constante de guerra, y así ambos pueblos pudieron *gozar,* por lo menos en el interior, del inestimable bien de la libertad (porque el peligro de guerra es lo único que, todavía, modera un poco el despotismo, ya que es menester riqueza para que un Estado actual sea potencia, y sin *libertad* no es posible el trabajo que puede promoverla. En un pueblo pobre se requiere, en cambio, una gran participación en la conservación del ser común, lo que, a su vez, tampoco es posible si no se siente uno libre en él). Con el tiempo, el lujo creciente de los habitantes de la ciudad, en especial el arte de agradar, con el que las mujeres de la ciudad oscurecieron pronto a las sucias mozas del desierto, debió ser un poderoso cebo para que aquellos pastores (VI, 2) trataran de unirse a ellas incorporándose así a la brillante miseria de la ciudad. Con este cruce de dos razas enemigas cesa el peligro de guerra y, al mismo tiempo, perece la libertad, es decir, que tenemos, por un lado, el despotismo de poderosos tiranos, en el que, con una cultura apenas incipiente, la suntuosidad sin alma de la más abyecta esclavitud se mezcla con todos los vicios del estado más rudo, mientras que el género humano se aparta sin freno de su progreso, prescrito por la Naturaleza, en el desenvolvimiento de sus disposiciones hacia el bien; con lo que se hace indigno de vivir, como especie que fue destinada a dominar sobre la tierra y no a gozar como animal y a servir como esclava (VI, 17).

OBSERVACIÓN FINAL

El hombre que piensa siente un resquemor que puede ser corruptor y del que está libre el hombre frívolo, a saber, el descontento, cuando considera los males que pesan sobre la humanidad y, a lo que parece, sin remedio, con la Providencia que gobierna la marcha del mundo. Pero tiene la mayor importancia *hallarse contento con la Providencia* (aunque nos haya señalado un camino tan penoso sobre la tierra), en parte, para que en medio de nuestras pesadumbres conservemos el ánimo; en parte, para que, con esto de echar la culpa al destino, no alejemos de nuestra vida nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, perdiendo así la ayuda que supondría el propio mejoramiento.

Hay que confesar que los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la *guerra,* y no tanto de la que transcurre o transcurrió, cuanto de ese *rearme* incesante y siempre creciente para la próxima. A esto se aplican todas las fuerzas del Estado, todos los frutos de su cultura, que podrían emplearse mejor para procurar una cultura mayor; en muchos lugares se hace ruda violencia a la libertad y el cuidado material del Estado por cada miembro se muda en una despiadada dureza de exigencias, mientras se justifica todo ello por los cuidados del peligro exterior. Pero ¿encontraríamos esa misma cultura, esa estrecha unión de las clases de la comunidad para el fomento recíproco de su bienestar, esa población, ese grado de libertad que todavía queda, a pesar de leyes muy limitadoras, encontraríamos, digo, todo esto, si no fuera porque la tan temida guerra impone a los jefes de Estado este *respeto por la humanidad*? Piénsese en el caso de China, que, por su situación, si bien puede ser víctima de un ataque inesperado, no tiene que temer a ningún enemigo poderoso, y en la que ha desaparecido toda huella de libertad. Por lo tanto, al nivel de la cultura en que se halla todavía la humanidad, la guerra sigue siendo un medio ineludible para hacer avanzar aquélla; y sólo —sabe Dios cuándo— después de haber logrado una cultura completa podría ser saludable, y hasta posible, una paz perpetua. Por lo tanto, en lo que se refiere a este punto, somos nosotros mismos culpables del mal de que nos quejamos tan amargamente; y tiene plena razón la Sagrada Escritura al representarnos la fusión de los pueblos en una sociedad y su liberación completa del peligro exterior cuando apenas había comenzado su cultura, como obstáculo a toda cultura posterior y como hundimiento en una corrupción insanable.

El *segundo descontento* de los hombres se refiere al orden de la Naturaleza en consideración a la *brevedad de la vida.* En verdad que hay que equivocarse mucho en la estimación de su valor si todavía se desea que dure más de lo que dura; porque no significaría otra cosa sino la prolongación de un juego en perpetua lucha con puras penalidades. Pero no se puede tomar a mal a un criterio infantil que teme a la muerte sin

amar la vida y que, mientras le resulta penoso rematar cada día de su existencia con un déficit de contentamiento, no encuentra bastantes los días para repetición de la plaga. Pero si se piensa en la cantidad de cuidados que nos corroen para sostener una tan corta vida y en la cantidad de injusticias que se cometen por la esperanza de un goce futuro y breve, se creerá razonablemente que, caso de vivir los hombres ochocientos o más años, ni el padre estaría seguro de su vida ante su hijo, ni el hermano ante el hermano, ni el amigo ante el amigo, y que los vicios de una humanidad tan longeva habrían de acumularse a tal altura que no le correspondería otro destino mejor que desaparecer de la tierra en una inundación general (VI, 12-13).

El *tercer* deseo, o más bien la nostalgia vana (porque ya se sabe que tal deseo jamás será satisfecho), es esa fantasmagoría, tan cantada por los poetas, de la *edad de oro;* en la que nos libraríamos de todas esas necesidades artificiosas con que nos sobrecarga el lujo, en la que nos contentaríamos con la pura necesidad natural y reinaría una completa igualdad de los hombres, una paz perpetua, en una palabra, el puro goce de una vida despreocupada, ociosamente soñadora o infantilmente retozona, nostalgia que hace tan atractivos los Robinsones y los viajes a las islas del Sur, pero que demuestra, en general, el tedio que el hombre que piensa siente ante la vida civilizada cuando trata de apreciar su valor por sólo el goce, y pone el contrapeso de la pereza cuando la razón trata de recomendarle que preste valor a la vida mediante acciones. La vacuidad de este deseo de retorno a una época de sencillez e inocencia se hace bien patente con la descripción que hemos trazado del estado original: el hombre no puede mantenerse en él porque no le satisface; y menos le atrae volver a él; de suerte que el estado actual de penalidades tiene que reprochárselo a sí mismo y a su propia elección.

Por lo dicho, sólo aquella representación de su historia que haga ver al hombre que no tiene por qué echar la culpa a la Providencia de los males que lo afligen le será provechosa y útil para su instrucción y perfeccionamiento. Debe mostrarle que no tiene derecho, tampoco, a colgar un pecado original a sus primeros padres por el cual la posteridad hubiera heredado una inclinación a transgresiones parecidas (puesto que las acciones del arbitrio nada de hereditario pueden traer consigo) sino que, por el contrario, tiene que reconocer como suyo, con pleno derecho, lo que aquellos hicieron e imputarse a sí mismo toda la culpa de los males que se originaron del abuso de su razón, ya que puede cobrar conciencia plena de que, en las mismas circunstancias, se hubiera comportado del mismo modo, y su primer uso de la razón hubiera consistido (aun contra la indicación de la Naturaleza) en abusar de ella. Por lo tanto, los males propiamente físicos, si aquel punto está justificado moralmente, con dificultad pueden, en esta contrapartida de mérito y culpa, dar como resultado un saldo a nuestro favor.

Y éste es el resultado de una historia humana primitiva ensayada con ayuda de la filosofía: debemos estar contentos con la Providencia y con el curso de las cosas

humanas en conjunto, que no transcurre de lo bueno a lo malo, sino que, poco a poco, se desenvuelve de lo peor a lo mejor; y la misma Naturaleza llama a cada uno para que, en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas, colabore en ese progreso.

SI EL GÉNERO HUMANO SE HALLA EN PROGRESO CONSTANTE HACIA MEJOR 1798

1. ¿QUÉ ES LO QUE SE TRATA DE SABER?

Se pide un trozo de la historia humana y no del tiempo pasado, sino del venidero; por lo tanto, una historia *profética,* la cual, si no puede obtenerse según conocidas leyes naturales (como en el caso de los eclipses de sol y de luna) de un modo previsor y, sin embargo, natural, no podrá lograrse más que por la comunicación y ampliación sobrenatural de la visión del futuro, y se llamará historia *profética.*[1] Por lo demás, tampoco se trata, cuando se plantea la pregunta de si el género humano (en conjunto) progresa constantemente hacia mejor, de la historia natural de los hombres (por ejemplo, si se originarán nuevas razas humanas) sino de la *historia de las costumbres* y no según el *concepto de la especie (singulorum),* sino según la *totalidad* de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos *(universorum).*

2. ¿CÓMO SE PUEDE SABER?

Como historia profética de lo que ha de acontecer en el tiempo venidero; por lo tanto, como una representación, posible *a priori,* de los hechos que han de venir. Pero ¿cómo es posible una historia *a priori*? Respuesta: si el profeta hace y dispone él mismo los hechos que anuncia con anticipación.

Los profetas judíos podían profetizar que, en corto o largo plazo, su Estado no sólo decaería, sino que se disolvería por completo; porque ellos mismos eran los autores de ese su destino. En su calidad de conductores del pueblo habían abrumado su constitución con tan grandes cargas eclesiásticas y sus derivados civiles que su Estado se hizo del todo incapaz de subsistir por sí mismo, y no digamos en relación con los pueblos vecinos, y las jeremiadas de sus sacerdotes, como es natural, tenían que resonar vanamente en el aire; porque éstos tenazmente se mantenían en su propósito de una constitución insostenible, obra de sus manos, y de esta suerte el desenlace podía ser previsto por ellos infaliblemente.

Nuestros políticos hacen lo mismo en la medida de sus fuerzas y resultan, en su condición profética, igualmente afortunados. Hay que tomar a los hombres, dicen, como son, y no como los pedantes sin mundo o los soñadores bien intencionados se imaginan que debieran ser. Este *como son* quiere decir: tal como nosotros *los hemos hecho* mediante una imposición injusta, mediante traidoras insinuaciones deslizadas al oído del gobierno, esto es, esquivos y propensos a la revuelta; y como, así las cosas, si se aflojan un poco las riendas, se siguen tristes consecuencias, se corroboran las profecías de esos presuntos estadistas sagaces.

También los sacerdotes presagian en ocasiones la decadencia total de la religión y la próxima aparición del Anticristo; mientras tanto hacen todo lo que está de su parte para que esto ocurra, pues no tratan de inculcar a sus fieles los principios morales que pudieran hacerlos mejores, sino que convierten las prácticas y dogmas históricos en un deber esencial del que ese mejoramiento moral sería efecto indirecto; de donde puede surgir una unanimidad mecánica, como en una constitución civil, pero no la basada en un sentir moral; y entonces se ponen a clamar por la falta de religión que ellos mismos han provocado y que, sin necesidad de ningún don profético, podían haber previsto.

3. DIVISIÓN DEL CONCEPTO DE AQUELLO QUE SE QUISIERA ANTICIPAR DEL FUTURO

Los casos que pudieran permitir una predicción son tres. El género humano se halla, entre los miembros de la creación, o bien en continuo *retroceso* hacia peor, o en *progreso* continuo hacia mejor en lo que se refiere a su destino moral, o en un eterno *estancamiento* de su actual valor moral, (lo cual quiere decir tanto como el perpetuo dar vueltas en círculo alrededor del mismo punto).

La primera tesis podría llamarse *terrorismo* moral; la segunda, *eudemonismo* (la cual, vista la meta del progresar en lejana perspectiva, podría llamarse también *quiliasmo*), y la tercera, *abderitismo;* porque no siendo posible un verdadero estancamiento en lo moral, un incesante subir, por un lado, y un bajar tan frecuente y hondo, por otro (como un eterno oscilar), no significa otra cosa sino que el sujeto permanece en el mismo punto de reposo.

a) *Del estilo terrorista de imaginarse la historia humana*

La caída a peor no puede continuar sin cesar en la historia humana, porque al llegar a cierto punto acabaría destruyéndose a sí misma. Por eso, cuando las abominaciones y los males que derivan de ellas crecen como montañas, se dice: ya no cabe que las cosas vayan a peor, el día del juicio está a la puerta; y el fervoroso devoto sueña con la restauración de todas las cosas y con un mundo renovado, luego que el presente haya sido devorado por las llamas.

b) *Del estilo eudemonista*

Podemos conceder sin reparo que la masa de bien y de mal atribuida a nuestra naturaleza permanece en la índole siempre la misma, y no se puede aumentar o disminuir en un mismo individuo. En efecto: ¿cómo se pudiera aumentar el *cuánto* de bien a nuestra disposición, pues que tendría que ocurrir por virtud de la libertad del sujeto, para lo cual éste tendría que disponer de un fondo mayor de bien del que dispone? Los efectos no pueden exceder la potencia de la causa actuante; y, así, tampoco el *cuánto* de bien mezclado en el hombre con el mal puede exceder cierta medida por encima de la cual se elevara el hombre y progresara constantemente hacia mejor. El eudemonismo, con sus vigorosas esperanzas, parece, pues, insostenible, y prometernos muy poco en favor de una historia humana previsora con respecto a un progreso indefinido.

c) *De la hipótesis del abderitismo del género humano a la predeterminación de su historia*

Acaso esta opinión disponga de la mayoría de los votos a su favor. El carácter de nuestra especie es agitada locura. El hombre entra rápidamente en los carriles del bien, pero no perdura, sino que, para no hallarse vinculado a un único fin, por mero amor al cambio, invierte el plan del progreso, edifica para derribar, y se da a la tarea más desesperada: a cargar la piedra de Sísifo montaña arriba para dejarla rodar en un momento. No parece, pues, que el mal dispuesto naturalmente en el género humano se halle amalgamado con el bien, sino que se diría que se neutralizan; lo que traería como consecuencia la inacción (que en este caso llamamos estancamiento); agitación vacía en la que el bien y el mal se alternan, de suerte que el espectáculo del afán sobre la tierra de la humanidad consigo misma, a lo que más se pareciera sería a una farsa de locos, lo que no la haría acreedora ante los ojos de la razón de una estimación mayor de la concedida a la actividad de otras especies animales, que tienen en su favor llevar el juego con menos costo y sin derroche de razón.

4. NO ES POSIBLE RESOLVER DIRECTAMENTE LA CUESTIÓN DEL PROGRESO POR LA EXPERIENCIA

Aunque, considerado el género humano en conjunto, se encontrara que ha estado marchando todo este tiempo en dirección progresiva, nadie podría asegurar que no sea ahora, precisamente, el momento en que, gracias a las disposiciones físicas de nuestra especie, los tiempos comiencen a retroceder; y, por el contrario, tampoco en el caso de que fuera retrocediendo y acelerando su marcha a peor, podríamos asegurar que no se presenta un recodo en el camino *(punctum flexus contrarii),* en el cual, gracias a las disposiciones morales de nuestra especie, se enderezara su marcha para mejor. Porque nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no se puede *predecir* lo que *harán* y que, en la misma sensación de disgusto que les puede venir del colmo de mal, pueden encontrar un impulso para hacer las cosas mejor de lo que fueron antes. Pero "¡pobres mortales —dice el abate Coyer—, entre vosotros nada hay constante sino la inconstancia!"

Acaso dependa de la mala elección del punto de vista para contemplar la marcha de las cosas humanas, el que nos parezcan éstas tan insensatas. Vistos desde la tierra, los planetas unas veces parecen retroceder, otras se paran, otras avanzan. Pero si el punto de vista lo trasladamos al sol, cosa que sólo la razón puede hacer, vemos que siguen su curso regular según la hipótesis copernicana. Pero hay algunos, no torpes por lo demás, a quienes gusta aferrarse a su manera de explicar los fenómenos y afincar en el punto de vista una vez adoptado; aunque para ello tengan que embarullarse con los ciclos y epiciclos de Tycho Brahe. Y ésta es la desdicha, que no somos capaces de colocarnos en aquel punto de vista cuando se trata de predecir las acciones libres. Pues sería el punto de vista de la *Providencia,* que excede a toda sabiduría humana, que abarca también las acciones libres del hombre, que éste puede muy bien *ver,* pero no *prever* (para el ojo divino no hay aquí ninguna diferencia) porque para esto necesita la conexión de las leyes naturales, indicación que hay que rechazar tratándose de las futuras acciones humanas.

Si pudiéramos atribuir al hombre una voluntad congénita e invariablemente buena, aunque limitada, podría aquél predecir con seguridad el progreso de su especie hacia mejor; porque se trataría de un hecho que podía hacer él. Pero con la mezcla del bien y del mal en nuestras disposiciones, en una medida que ignoramos, no podemos saber cuál será el efecto que se actualice.

5. PERO ES NECESARIO QUE LA HISTORIA PROFÉTICA DEL GÉNERO HUMANO ANCLE EN ALGUNA CLASE DE EXPERIENCIA

Debe haber alguna experiencia en el género humano que, como hecho, nos refiera a una constitución y facultad del mismo, que sería la causa de su progreso hacia mejor y (puesto que ésta debe ser obra de un ser dotado de libertad) hacia su calidad de *autor* de tal progreso; pero de una causa dada podemos predecir un hecho como efecto suyo si concurren las circunstancias que coadyuvan en él. Que estas últimas tienen que concurrir alguna vez se puede predecir en general como ocurre con el cálculo de probabilidades en juegos de azar, pero no se puede determinar que ello acontecerá durante mi vida y que yo tendré la experiencia que confirmará la predicción. Hay, por lo tanto, que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano, y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado (que fue siempre progresiva), pero de modo que aquel hecho tuviera que considerarse no como causa de ese progreso, sino únicamente como apuntando hacia él, como *señal histórica (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum),* y así se pudiera demostrar la *tendencia* del género humano en su *totalidad,* es decir, no considerado según los individuos (pues esto nos proporcionaría una enumeración y cálculo interminables), sino tal como se encuentra repartido en pueblos y Estados por toda la tierra.

6. DE UN HECHO DE NUESTRO TIEMPO QUE DEMUESTRA ESTA TENDENCIA MORAL DEL GÉNERO HUMANO

Este hecho no consiste en humanas acciones u omisiones de importancia por las cuales lo grande entre los hombres se hace pequeño o lo pequeño grande, y en cuya virtud, como por arte de encantamiento, desaparecen antiguos y magníficos edificios políticos y surgen del seno de la tierra otros que ocupan su lugar. No, nada de esto. Se trata tan sólo de la manera de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado, por uno de los bandos contra el otro, arrostrando el peligro del grave perjuicio que tal partidismo les pudiera acarrear; lo cual (en virtud de su generalidad) demuestra un carácter del género humano en conjunto y, además (en virtud de su desinterés), un carácter moral, por lo menos en la índole, cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya, puesto que su fuerza alcanza por ahora.

Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una *participación* de su deseo rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano.

Esta causa, que afluye moralmente, ofrece un doble aspecto: primero, el del *derecho,* que ningún pueblo debe ser impedido para que se dé a sí mismo la constitución que bien le parezca; segundo, el del *fin* (que es, al mismo tiempo, deber), ya que sólo aquella constitución de un pueblo será en sí misma justa y moralmente buena que, por su índole, tienda a evitar, según principios, la guerra agresiva —constitución que no puede ser otra, por lo menos en idea, que la republicana—,[2] y a entrar en aquella condición que acabará con las guerras (fuente de todos los males y de toda corrupción de las costumbres) y, de este modo, se podrá asegurar negativamente al género humano, a pesar de su fragilidad, el progreso hacia mejor, de suerte que, por lo menos, no sea perturbado en él.

Esto y la participación *afectiva* en el bien, el *entusiasmo,* aunque como todo afecto en cuanto tal, merece reproche y, por lo tanto, no puede ser aprobado por completo, ofrece sin embargo, por mediación de esta historia, ocasión para la siguiente observación, importante para la antropología: que el verdadero entusiasmo hace siempre referencia a lo *ideal,* a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no puede ser henchido por el egoísmo. Los enemigos de los revolucionarios no podían con recompensas de dinero

alcanzar el celo tenso y la grandeza de ánimo que el mero concepto del derecho insuflaba en aquéllos, y el mismo concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo del entusiasmo) cedía ante las armas de aquellos que se habían encandilado[3] por el *derecho* del pueblo al que pertenecían. ¡Y con qué exaltación simpatizó entonces el público espectador desde fuera sin la menor intención de tomar parte!

7. HISTORIA PROFÉTICA DE LA HUMANIDAD

Aquello que nos muestra a la razón como pura y, al mismo tiempo, en virtud de su grande influencia, que hace época, como deber reconocido por el alma de los hombres, que afecta al género humano en la totalidad de su asociación *(non singulorum, sed universorum),* y cuyo esperanzado logro y cuya procuración nos entusiasma con una participación tan general y tan desinteresada, tiene que ser algo fundamentalmente *moral.* Este hecho no es el fenómeno de una revolución, sino (como dice el señor Erhard) de la *evolución* de una constitución *jusnaturalista,* que no se conquista entre luchas salvajes —puesto que la guerra de dentro y la de fuera destruye todos los *estatutos* existentes—, pero que nos lleva a empeñarnos por una constitución que no es guerrera, a saber, la constitución republicana; la cual puede serlo por la *forma del Estado,* y también por sólo el *modo de gobernar,* por la unidad del jefe supremo (el monarca), rigiendo el Estado por leyes análogas a las que un pueblo se daría a sí mismo según principios universales de derecho.

Y puedo asegurar al género humano que, por los aspectos y presagios de nuestros días, me es permitido predecir, sin pretensión de ser un vidente, el logro de este fin y, a partir de ahí, su progreso hacia mejor, que jamás retrocederá por completo. Porque un fenómeno como ése no *se olvida jamás* en la historia humana, pues ha puesto de manifiesto una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana como ningún político la hubiera podido sonsacar del curso que llevaron hasta hoy las cosas y únicos que aúnan dentro del género humano naturaleza y libertad, según principios jurídicos internos, aunque, en lo que se refiere al tiempo, no pueden prometer más que de manera incierta un acontecimiento azaroso.

Pero si tampoco ahora se alcanzara el fin que abriga ese acontecimiento, si la revolución o reforma de la constitución de un pueblo a fin de cuentas fracasara, o si, habiendo regido durante algún tiempo, las cosas volvieran a su antiguo cauce (como los políticos anuncian ahora), no por eso pierde aquella predicción filosófica nada de su fuerza. Porque ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento; porque en asunto tan decisivo para el género humano, algún tiempo llegará en que, por fin, la constitución anhelada logre aquella firmeza en el ánimo de todos que la enseñanza de frecuentes experiencias no podrá menos de producir.

Se trata, pues, de un principio, no sólo bien intencionado y recomendable en la práctica, sino, a pesar de todos los incrédulos, válido también en la teoría más rigurosa, cuando decimos que el género humano se ha mantenido siempre en progreso, y

continuará en él, lo cual, si no limitamos nuestra mirada a lo que acontece en un pueblo cualquiera, sino que la esparcimos a todos los pueblos de la tierra que irán participando, uno tras otro, en ese progreso, nos abre la perspectiva de un tiempo ilimitado; a no ser que a la primera época de una revolución natural que (según Camper y Blumenbach) enterró al reino animal y vegetal antes de que naciera el hombre, le siga una segunda que haga lo mismo con el hombre para sacar a escena otras criaturas, y así sucesivamente. Porque frente a la omnipotente Naturaleza o, más bien, a su suprema causa inaccesible, el hombre es una insignificancia. Pero que los que mandan en el género humano también lo tomen por una pequeñez y lo traten en consecuencia, ya cargándolo como a un animal e instrumento suyo, ya empleándolo como pieza de ajedrez en sus pugnas, para que se deje matar por ellos, esto sí que no es una pequeñez, sino genuina inversión del *fin último* de la creación.

8. DE LA DIFICULTAD QUE SURGE, EN RAZÓN DE SU PUBLICIDAD, EN LAS MÁXIMAS QUE APUNTAN AL PROGRESO MUNDIAL

Ilustración del pueblo es aquella instrucción suya en lo que se refiere a las obligaciones y derechos que le competen respecto al Estado a que pertenece. Como se trata de derechos naturales derivados de la común razón humana, sus propugnadores e intérpretes naturales ante el pueblo no son los maestros de derecho oficiales, nombrados por el gobierno, sino los libres, esto es, los filósofos, que por esta libertad que se permiten repugnan al Estado, que siempre quiere dominar y, con el nombre de *enciclopedistas,* son difamados como gentes peligrosas para él; a pesar de que su voz no se dirige *confidencialmente* al pueblo (que, en cuanto tal, poco o nada percibe de ella), sino *respetuosamente* al Estado, rogándole que preste atención a las necesidades de justicia de aquél; lo que, si todo un pueblo quiere elevar sus quejas *(gravamen),* no puede tener lugar más que por medio de la publicidad. Así, la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia mejor, hasta en aquello que afecta a lo mínimo de su fomento, a saber, el mero derecho natural.

Otro silenciamiento, legalmente ordenado, si bien fácilmente perceptible, es el que se refiere a la verdadera naturaleza de su constitución política. Sería vejar la majestad del pueblo británico decir que vive bajo una *monarquía absoluta,* así que se pretenderá que se trata de una constitución que *limita* la voluntad del monarca por medio de las dos cámaras, representantes del pueblo, cuando todo el mundo sabe que el influjo de esa voluntad sobre los representantes es tan grande e indefectible que aquellas cámaras no acuerdan nada más que lo que ella quiere y propone por medio de sus ministros y que también, de vez en cuando, propone algo que sabe le será discutido y hace que se le discuta (por ejemplo, la cuestión de la trata de negros), para así dar ocasión a una aparente libertad del Parlamento. Esta figuración de la índole de la cosa tiene el efecto descarriador de que no se indaga la constitución verdaderamente jurídica; porque se entiende haberla encontrado ya en el ejemplo que se tiene delante, y una publicidad engañosa embauca al pueblo con el espejismo de una *monarquía limitada*[4] por una ley que parte de él, cuando la realidad es que sus representantes, ganados por el soberano, lo sometieron secretamente a un *monarca absoluto.*

La idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquella en que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar leyes, se halla en la base de todas las formas de Estado, y el ser común que, pensado con arreglo a ella por puros conceptos de razón, se llama un ideal platónico *(respublica noumenon)* no es una vana quimera, sino la norma eterna de toda constitución política en general y que aleja todas las guerras. Una sociedad civil organizada a tenor de esa idea la

hace patente según leyes de libertad mediante un ejemplo de la experiencia *(respublica phaenomenon)* y puede lograrse penosamente sólo después de múltiples luchas y guerras; y esta constitución, lograda una vez en grande, como mejor se califica es porque mantiene alejada la guerra, destructora de todo lo bueno; por esto constituye un deber trabajar por ella, y provisionalmente (puesto que no es realizable tan de pronto) obligación de los monarcas gobernar en *republicano* (no democráticamente) aunque reinen como *autócratas,* es decir, que deben tratar al pueblo según principios adecuados a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo de razón madura se prescribiría a sí mismo), aunque no se pida, a la letra, un refrendo del pueblo.

9. ¿QUÉ RENDIMIENTO LE VA A APORTAR AL GÉNERO HUMANO EL PROGRESO HACIA MEJOR?

No una cantidad siempre creciente de la *moralidad en el sentir,* sino de los productos de su *legalidad* en las acciones debidas, cualesquiera que sean los móviles que las ocasionen; es decir, que el rendimiento (el resultado) de su trabajo por mejorar habrá que buscarlo en los actos buenos de los hombres, que serán más frecuentes y acertados; lo que quiere decir, en los fenómenos de la constitución moral del género humano. Porque no disponemos más que de datos empíricos (experiencias) donde basar esta predicción; a saber, sobre la causa física de nuestras acciones, en la medida que ocurren y son, por lo mismo, también fenómenos, no sobre la causa moral, que contiene el concepto moral de lo que debiera ocurrir, único que puede ser trazado puro, *a priori*.

Poco a poco las violencias de los poderosos serán menos frecuentes, la obediencia a las leyes más. Surgirán en la comunidad más acciones benéficas, habrá menos discordias en los procesos, más seguridad en la palabra dada, etc., en parte por motivos de honor, en parte por interés propio bien entendido, extendiéndose este comportamiento, finalmente, a las relaciones exteriores de los Estados, hasta la sociedad cosmopolita, sin que para ello tenga que aumentar lo más mínimo la base moral del género humano; para lo cual sería necesaria una especie de nueva creación (influencia sobrenatural). Porque tampoco debemos prometernos demasiado de los hombres en su progreso hacia mejor, para no incurrir en la chacota de los políticos, que muy a gusto tomarían las esperanzas humanas por sueños de una cabeza descarriada.[5]

10. ¿EN QUÉ ORDEN, ÚNICAMENTE, SE PUEDE ESPERAR EL PROGRESO HACIA MEJOR?

La respuesta es la siguiente: no por el curso de las cosas de *abajo arriba,* sino de *arriba abajo*. Esperar que mediante la educación de la juventud, con la instrucción doméstica y más tarde escolar, de la escuela elemental a la superior, en una cultura espiritual y moral fortalecida por la enseñanza religiosa, se llegase a formar no sólo buenos ciudadanos, sino dados al bien, capaces de sostenerse y progresar siempre, he aquí un plan cuyo logro parece difícil. Porque no sólo ocurre que el pueblo considera que el coste de la educación de su juventud, que él sostiene, debiera cargar sobre el Estado, y éste apenas si tiene algo disponible para retribuir a maestros activos y entregados a su oficio (como se lamenta Büsching), pues todo lo necesita para la guerra; sino también que toda esta maquinaria de la educación no muestra coordinación alguna si no es planeada reflexivamente desde arriba, puesta en juego con arreglo a ese plan y mantenida regularmente conforme a él; para lo cual sería necesario que el Estado se reformase a sí mismo de tiempo en tiempo y, ensayando la evolución en lugar de la revolución, progresara de continuo hacia mejor. Pero, también son hombres los que tienen que llevar a cabo esta instrucción, seres, por lo tanto, que deben ser instruidos a su vez para ese menester; así que, con esta fragilidad de la naturaleza humana, y contando con la accidentalidad de las circunstancias que pueden favorecer semejante efecto, la esperanza de su progreso no podemos ponerla positivamente sino en una sabiduría que fluya de arriba abajo (la que, si invisible para nosotros, se llama *Providencia*), mientras que, por lo que respecta a los hombres mismos, a lo que en ellos podemos esperar y fomentar, no hay sino una sabiduría negativa que pueda servirnos, a saber, la que los obligue a que la *guerra,* el mayor obstáculo de lo moral, pues no hace sino retrasarlo, se haga poco a poco más humana, luego menos frecuente, y por último desaparezca como guerra agresiva, para, de este modo, implantar una constitución que por su índole, sin debilitarse, apoyada en auténticos principios de derecho, pueda progresar con constancia mejor.

CONCLUSIÓN

Un médico no hacía sino consolar a su enfermo todos los días con el anuncio de la próxima curación, hoy diciéndole que el pulso iba mejor, mañana que lo que había mejorado era la excreción, pasado que el sudor era más fresco, etc., etc. El enfermo recibe la visita de un amigo: "¿Cómo va esa enfermedad?", le pregunta nada más entrar. "¡Cómo ha de ir! ¡Me estoy muriendo de mejoría!" A nadie le voy a tomar a mal que, en vista del mal cariz que ofrece la cosa pública, empiece a desesperar de la salud del género humano y de su presunto progreso o mejoría, pero yo confío en el remedio heroico presentado por Hume y que promete una rápida curación: "Cuando veo ahora —nos dice— las naciones en guerra, se me figura ver dos borrachos que se pegan de golpes en una cacharrería. Que, además de tener que atender a la curación de sus chichones durante largo tiempo, habrán de pagar todos los estropicios que hicieron en la tienda". *Sero sapiunt Phryges.* Los dolores que seguirán a la presente guerra pueden forzar al profeta político la confesión de la próxima orientación del género humano hacia mejor, que ya se halla en perspectiva.

EL FIN DE TODAS LAS COSAS
1794

Es una expresión corriente, especialmente en el lenguaje pío, hablar del *tránsito* de un moribundo *a la eternidad.*

Expresión que no querría decir nada si se quisiera dar a entender con la palabra *eternidad* un tiempo que se prolonga sin término; porque, en ese caso, el hombre nunca saldría del tiempo, sino que seguiría pasando de un tiempo a otro. Por lo tanto, parece aludirse a un *fin de todos los tiempos,* perdurando el hombre sin cesar, pero en una duración (considerada su existencia como magnitud) que sería una magnitud inconmensurable con el tiempo *(duratio noumenon),* de la que ningún concepto podemos formarnos (fuera del negativo). Este pensamiento encierra algo de horrible, porque nos conduce al borde de un abismo de cuya sima nadie vuelve ("Con fuertes brazos lo retiene la eternidad en un lugar sombrío, de donde no se vuelve", Haller); y, al mismo tiempo, algo de atrayente, porque no podemos dejar de volver a él nuestros espantados ojos *(nequeunt expleri corda tuendo,* Virgilio). Lo terrible sublime, en parte a causa de su oscuridad, pues ya se sabe que en ella la imaginación trabaja con más fuerza que a plena luz. Hay que pensar que esa visión se halla entretejida misteriosamente con la razón humana; porque tropezamos con ella en todos los pueblos, en todas las épocas, ataviada de un modo o de otro. Si seguimos este tránsito del tiempo a la eternidad (con independencia de que esta idea, considerada teóricamente como ampliación de conocimiento, tenga o no realidad objetiva) al modo como la razón misma lo hace al propósito práctico, tropezamos con el *fin de todas las cosas* como seres temporales y objetos de posible experiencia; final que, en el orden moral de los fines, significa el comienzo de su perduración como seres *suprasensibles,* que no se hallan, por consiguiente, sometidos a las determinaciones del tiempo; perduración que, por lo tanto, tampoco puede ser (lo mismo que su estado) apta de ninguna otra determinación de su naturaleza que la moral.

Los días son como hijos del tiempo, porque el día que sigue, con todo lo que trae, es engendro del anterior. Así como el benjamín es el hijo más nuevo para sus padres, el día último del mundo (ese momento del tiempo que lo cierra) se puede llamar novísimo. Este día final pertenece aún al tiempo, pues en él sucede todavía algo (que no pertenece a la eternidad, donde nada sucede, pues ello significaría perduración del tiempo), a saber, rendición de cuentas que harán los hombres de su conducta durante toda su vida. Es el día del juicio; la sentencia absolutoria o condenatoria del juez del mundo constituye el auténtico fin de todas las cosas en el tiempo y, a la vez, el comienzo de la eternidad (beata o réproba), en la que la suerte que a uno le cupo permanece tal como fue en el momento de la sentencia. Por eso el día final es también el *día del juicio final.* Pero en

el *fin de todas las cosas* habría que incluir asimismo el fin del mundo en su forma actual, es decir, la caída de las estrellas del cielo como de una bóveda, la precipitación de este mismo cielo (o su enrollamiento como un libro), el incendio de cielo y tierra, la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra, sedes de los santos, y de un infierno para los réprobos; en ese caso, el día del juicio no sería el día novísimo o final, pues le seguirían otros días. Pero como la idea de un fin de todas las cosas no tiene su origen en una reflexión sobre el curso *físico* de las mismas en el mundo, sino de su curso *moral* y sólo así se produce, tampoco puede ser referida más que a lo *suprasensible* (no comprensible más que en lo moral), que es a lo que corresponde la idea de eternidad; por eso la representación de esas cosas últimas que han de llegar a seguida del novísimo día hay que considerarla como sensibilización de aquélla con todas sus consecuencias morales, por lo demás no comprensibles teóricamente por nosotros.

Hay que observar, sin embargo, que, desde la más remota antigüedad, encontramos dos sistemas referentes a la eternidad venidera: uno, el de los *unitarios,* que reservan a todos los hombres (purificados por expiaciones más o menos largas) la beatitud eterna; otro el de los *dualistas,*[1] que reservan la beatitud para *unos cuantos* elegidos, mientras para el *resto* la eterna condenación. Porque un sistema según el cual todos estuvieran destinados a ser condenados no es posible, pues no habría manera de justificar por qué habían sido creados; la *aniquilación* de todos revelaría una sabiduría deficiente, que, descontenta con su propia obra, no encontraba remedio mejor que destruirla. Los dualistas tropezaron siempre con la misma dificultad, que les impidió figurarse una eterna condenación de todos; porque, ¿a qué bueno que hubieran sido creados unos pocos, o uno solo, si su destino no era otro que ser condenados?, lo que es bastante peor que no ser.

En la medida que se nos alcanza, allí hasta donde podemos explorar, el sistema dualista (pero sólo con el supuesto de un primer ser sumamente bueno) encierra un motivo superior en el sentido *práctico,* para cada hombre, para cómo se tiene que regir él mismo (no para cómo tiene que regir a los demás); porque, en la medida que se conoce, la razón no le presenta ninguna otra perspectiva de la eternidad que la que su propia conciencia le abre a través de la vida que lleva. Pero, como mero juicio de razón, no se puede convertir en *dogma,* es decir, en proposiciones teóricas objetivas y válidas en sí mismas. Pues ¿qué hombre se conoce a sí mismo, o conoce a los demás con tanta transparencia como para decidir que si él apartara de entre las causas de su presente vivir honrado todo aquello que se designa como debido a la suerte, por ejemplo, su buena índole, el vigor natural de sus fuerzas superiores (las del entendimiento y la razón para dominar sus impulsos), amén de la circunstancia de que el azar le ahorró muchas ocasiones seductoras que otros conocieron; si pudiera separar todo esto de su carácter real (como debe hacerlo si quiere estimarlo en lo que vale, pues son cosas que, regalo de

la suerte, no pueden entrar en la cuenta de su propio mérito), quién pretenderá decidir entonces, digo yo, si ante los ojos omnividentes de un juez universal guarda en su valor moral interior alguna ventaja sobre los demás, y no será más bien de una presunción absurda pretender, a base de un conocimiento superficial de sí mismo, establecer un juicio sobre el valor moral propio (y el destino merecido) o el de los demás? Por otra parte, tanto el sistema de los unitarios como el de los dualistas, considerados como dogmas, parecen exceder por completo el poder especulativo de la razón humana y todo parece conducirnos a considerar esas ideas de la razón simplemente como limitadas a las condiciones del uso práctico. Pues nada tenemos delante que nos pudiera instruir desde ahora sobre nuestra suerte en un mundo venidero fuera del juicio de nuestra propia conciencia, es decir, lo que nuestro estado moral presente, en la medida que lo conocemos, nos permite enjuiciar razonablemente: a saber, que aquellos principios que hayamos encontrado como prevaleciendo en nuestro vivir hasta su final (ya sean del bien o del mal) también seguirán prevaleciendo después de la muerte; sin que tengamos el menor motivo para asumir un cambio de los mismos en aquel futuro. Y con esto, tenemos que esperar para la eternidad las consecuencias adecuadas al mérito o la culpa derivados de aquellos principios; a cuyo respecto es prudente obrar *como si* la otra vida y el estado moral con el que terminamos la presente con sus consecuencias, al entrar en aquélla fueran invariables; al propósito práctico el sistema que habrá que adoptar será, por consiguiente, el dualista, y sin que por ello decidamos a quién de los dos corresponde la palma en el aspecto teórico y puramente especulativo; aunque parece que el sistema unitario se mece demasiado en una seguridad indiferente.

Pero ¿por qué los hombres esperan, *en general,* un *fin* del mundo?, y si es que éste se les concede ¿por qué ha de ser precisamente un fin con horrores (para la mayor parte del género humano)?… El motivo de lo *primero* parece residir en que la razón les dice que la duración del mundo tiene un valor mientras tanto los seres racionales se conforman al fin último de su existencia, pero que si éste no se hubiera de alcanzar, la creación les aparece como sin finalidad —como una farsa sin desenlace y sin intención alguna—. El motivo de lo *segundo* se basa en la opinión de la corrompida constitución del género humano,[2] de tal grado que lleva a desesperar; y prepararle un fin, y que sea terrible, parece ser la única medida que corresponde a la sabiduría y justicia (para la mayoría de los hombres) supremas. Por esto los *presagios del día del juicio* (porque, ¿qué imaginación excitada por una gran expectativa es escasa en signos y prodigios?), son todos del género espantoso. Algunos piensan en la injusticia desbordada, en la opresión de los pobres por el fausto arrogante de los ricos, y en la pérdida total de la lealtad y de la fe; o en las guerras sangrientas que estallarán por toda la faz de la tierra, etc., etc., en una palabra, en la caída moral y el rápido incremento de todos los vicios con sus consecuentes males, tales como no los conoció ningún tiempo anterior. Otros piensan en

inusitadas catástrofes naturales, terremotos, tempestades e inundaciones, o cometas y fenómenos atmosféricos.

De hecho, y no sin causa, los hombres sienten el peso de su existencia, aunque ellos mismos son esa causa. La razón parece residir aquí. De modo natural la cultura del talento, de la destreza y del gusto con su consecuencia, la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más de prisa que los medios de satisfacerlas. Pero su disposición moral, que (como el *poena, pede claudo* de Horacio) lo sigue cojeando, dará alcance al hombre que, en su curso acelerado, no pocas veces se enreda y a menudo tropieza; y así, más si tenemos en cuenta las pruebas de la experiencia que nos ofrecen las ventajas morales de nuestro tiempo sobre todas las anteriores, podemos abrigar la esperanza de que el día final se parecerá más al viaje de Elías que a un viaje infernal al estilo del tropel de Coré y de ese modo introducirá sobre la tierra el fin de todas las cosas. Ahora que esta fe heroica en la virtud no parece que, subjetivamente, tenga un poder de conversión tan fuerte sobre los ánimos como esa entrada acompañada de horrores que se cree precederá a las últimas cosas.

Observación. Como nos las habemos con ideas (o jugamos con ellas) que la misma razón se crea, cuyos objetos (si es que los tienen) radican fuera totalmente de nuestro horizonte, y como, aunque hay que considerarlas vanas para el conocimiento especulativo, no por eso tienen que ser vacías en todos los sentidos, sino que la misma razón legisladora nos las pone a nuestro alcance al propósito práctico, no para que nos pongamos a cavilar sobre sus objetos, sobre lo que sean en sí y según su naturaleza, sino para que las pensemos en provecho de los principios morales, enderezados al fin último de todas las cosas (con lo cual, esas ideas, que de otro modo serían totalmente vacías, reciben práctica realidad objetiva), así tenemos delante de nosotros un campo de trabajo *libre:* dividir este producto de nuestra propia razón, el concepto general de un fin de todas las cosas, según la relación que guarda con nuestra facultad cognoscitiva y establecer la clasificación subsiguiente.

A este tenor, el todo lo dividimos en *1)* el *fin natural*[3] de todas las cosas, según el orden de los fines morales de la sabiduría divina, que podemos comprender muy bien (al propósito práctico); *2)* el *fin místico* (sobrenatural) de las mismas según el orden de las causas eficientes, del que no comprendemos *nada; 3)* el fin *antinatural* (invertido) provocado por nosotros mismos al comprender equivocadamente el fin último; y lo presentaremos en tres secciones: la primera acaba de ser estudiada, así que nos quedarán las dos siguientes.

Dice el Apocalipsis (X, 5, 6): "Y el ángel que vi estar sobre la tierra levantó su mano al cielo, y juró por el que vive para siempre jamás, que ha criado el cielo, etc., *que el tiempo no será más*". De no suponer que el ángel "con su voz de siete truenos" (V. 3) ha proclamado una insensatez, ha querido decir que ya no habrá en adelante ningún cambio; pues de haber todavía algún cambio en el mundo, seguiría existiendo el tiempo, ya que aquél no se puede dar más que en éste, y no es posible pensarlo si no presuponemos el tiempo.

En este caso tenemos un fin de todas las cosas figurado como objeto de los sentidos, de lo cual ningún concepto podemos formarnos: porque nos vemos cogidos en contradicciones en el mismo momento que intentamos dar el primer paso del mundo sensible al inteligible, lo que ocurre porque el momento que constituye el fin del primero constituye también el comienzo del otro, lo que quiere decir que fin y comienzo se hallan colocados en la misma serie temporal, lo cual es contradictorio.

Pero también decimos que pensamos una duración como *infinita* (como eternidad), no porque poseamos algún concepto determinable de su magnitud —cosa imposible, pues que le falta por completo el tiempo como medida de dicha magnitud—; sino que se trata de un concepto negativo de la duración eterna, pues donde no hay tiempo tampoco hay *fin ninguno,* concepto con el cual no avanzamos ni un solo paso en nuestro conocimiento, sino que expresa únicamente que la razón, al propósito (práctico) del fin último, no puede obtener satisfacción por la vía del perpetuo cambio; aunque, por otra parte, si tantea con el principio del reposo y la inmortalidad del estado del mundo, encontrará igual insatisfacción por lo que respecta a su uso *teórico,* y desembocará en una total ausencia de pensamiento: como no le queda otro remedio que pensar en un cambio que se prolonga indefinidamente (en el tiempo) como progreso constante hacia el fin último, en el cual se mantiene y conserva idéntico *el sentir* (que no es como el cambio, un fenómeno, sino algo suprasensible, que, por lo tanto, no cambia en el tiempo). La regla del uso práctico de la razón a tenor de esta idea no quiere decir sino que: tenemos que tomar nuestra máxima como si en todos los infinitos cambios de bien a mejor, nuestro estado moral, ateniéndose al sentir (el *homo noumenon* "cuya peregrinación está en el cielo"), no estuviera sometido a ninguna mudanza en el tiempo.

Pero figurarse que llegará un momento en el que cesará todo cambio (y, con ello, el tiempo mismo), he aquí una representación que irrita a la imaginación. Porque, según ella, toda la Naturaleza quedará rígida y como petrificada; el último pensamiento, el último sentimiento perdurarán en el sujeto pensante sin el menor cambio, idénticos a sí mismos. Una vida semejante, si es que puede llamarse vida, para un ser que sólo en el tiempo puede cobrar conciencia de su existencia y de la magnitud de ésta (como duración), tiene que parecerle igual al aniquilamiento: porque, para poderse pensar a sí mismo en semejante estado, tiene que pensar en algo; ahora bien, el pensar contiene al

reflexionar, que no puede ocurrir más que en el tiempo. Por esto los habitantes del otro mundo suelen ser representados entonando, según el lugar que habitan (el cielo o el infierno), el sempiterno aleluya o la interminable lamentación (XIX, 1-6; XX, 15): con lo que se quiere dar a entender la ausencia total de cambio en su estado.

Sin embargo, por mucho que exceda a nuestra capacidad de comprensión, esta idea se halla muy emparentada con la razón en el aspecto práctico. Aunque admitamos que el estado físico-moral del hombre en la vida presente descansa en el apoyo más firme, a saber, un progresar y acercarse continuos al bien sumo (que le ha sido fijado como meta); no puede, sin embargo (aun con la conciencia de la invariabilidad de su sentir), unir el *contento* a la perspectiva de un cambio perdurable de su estado (tanto moral como físico). Porque el estado en que se encuentra de presente es siempre un mal por comparación con el estado mejor al que se dispone a entrar; y la representación de un progreso indefinido hacia el fin último equivale a la perspectiva de una infinidad de males que, aunque son más que contrapesados por bienes mayores, no permiten que se produzca el contento, que no se puede pensar sino en el caso de que el *fin último* sea logrado, por fin, alguna vez.

Sobre este particular el hombre caviloso da en la *mística* (porque la razón, que no se contenta fácilmente con su uso inmanente, es decir, práctico, sino que lleva a gusto su osadía a lo trascendente, tiene también misterios), donde su razón ni se comprende a sí misma ni aquello que quiere, sino que prefiere fantasear, cuando estaría más a tono con el habitante intelectual de un mundo sensible mantenerse dentro de los límites de éste. Así se produce ese sistema monstruoso de Lao-tsé sobre el *sumo bien,* que consiste en *nada,* es decir, en la conciencia de sentirse absorbido en la sima de la divinidad por la fusión con ella y el aniquilamiento de la propia personalidad; y para anticipar la sensación de ese estado hay filósofos chinos que se esfuerzan, dentro de un oscuro recinto, en pensar y sentir esta nada cerrando los ojos. De aquí el *panteísmo* (de los tibetanos y de otros pueblos orientales) y el *espinosismo* extraído por sublimación filosófica de aquél; hermanándose ambos con el primitivo *sistema emanantista,* según el cual todas las almas humanas emanan de la divinidad (con reabsorción final por ella). Y todo para que los hombres puedan disfrutar, por fin, de un *reposo eterno* que es igual a ese pretendido fin beatífico de todas las cosas; concepto que, en verdad, sirve de punto de partida a la razón y, a la vez, pone término a todo pensamiento.

Imaginar el fin de todas las cosas que pasan por las manos del hombre es *locura* a pesar de su buena finalidad, porque significa el empleo de medios tales, para alcanzar los fines, que repugnan precisamente a éstos. La *sabiduría,* es decir, razón práctica en la adecuación de las medidas totalmente congruentes con el sumo bien suyo, es decir, con el fin último de todas las cosas, sólo en Dios reside; y no actuar de manera patente contra su idea es lo que se podría llamar sabiduría humana. Pero este seguro contra la locura,

que el hombre no puede prometerse más que a fuerza de ensayos y de frecuentes cambios de plan, es más bien "un tesoro que ni siquiera el mejor de los hombres puede hacer más que perseguir y no alcanzar"; aunque tampoco tiene que hacerse nunca la interesada consideración de que le es permitido perseguirlo menos porque ya lo tiene *alcanzado.* De aquí esos proyectos, que cambian de tiempo en tiempo y que a menudo se contradicen, de encontrar los medios adecuados para que *la religión se depure y sea pujante en todo un pueblo;* de suerte que podemos exclamar: ¡pobres mortales, nada hay entre vosotros constante más que la inconstancia!

Cuando estos intentos han dado tanto de sí que la comunidad es ya capaz y propensa a prestar oídos no sólo a las piadosas doctrinas tradicionales, sino también a la razón práctica alumbrada por ellas (como es, por otra parte, de necesidad para una religión); cuando los sabios (a la manera humana) del pueblo hacen proyectos, no por conciliábulos entre sí (como un clero), sino como conciudadanos, coincidiendo en la mayor parte, con lo cual demuestran de manera intachable que lo que les importa es la verdad; y cuando el pueblo toma interés en el conjunto (aunque no, todavía, en los más pequeños detalles) por un sentimiento general de la necesidad de edificación de sus disposiciones morales, y no por autoridad; en este caso nada parece más aconsejable que dejar a aquéllos que hagan y continúen en su labor, ya que se hallan en el buen camino de la idea que persiguen; pero en lo que se refiere al éxito de los medios escogidos para el mejor fin último, pues resulta incierto cómo ha de ocurrir conforme al curso de la Naturaleza, abandonémoslo a la *Providencia.* Pues por muy *incrédulo* que se sea cuando es sencillamente imposible predecir con certeza el éxito a base de unos medios escogidos con arreglo a la máxima sabiduría humana (que, si ha de merecer ese nombre, tiene que referirse únicamente a lo moral), no hay más remedio que creer al modo práctico en una concurrencia de la sabiduría divina en el decurso de la Naturaleza, a no ser que se prefiera renunciar a su fin último. Se objetará: muchas veces se ha dicho que el plan actual es el mejor; esto es ya para siempre, ahora es un estado para la eternidad. "El que (según este concepto) es justo, sea todavía justificado, y el que es sucio (contrario a ese concepto), ensúciese todavía." (Apoc., XII, 11); como si la eternidad y, con ella, el fin de todas las cosas, se hubieran presentado ya —y, sin embargo, vuelven a aparecer nuevos planes, siendo con frecuencia el último de la serie la restauración de alguno de los viejos, y tampoco parece que han de faltar futuros proyectos *definitivos.*

Me percato tan perfectamente de mi incapacidad de encontrar por mi parte otro ensayo nuevo y feliz que preferiría, aunque para ello no hace falta una gran inventiva, aconsejar lo siguiente: dejar como estaban las cosas que durante una generación han mostrado por sus consecuencias ser soportables. Como ésta acaso no sea la opinión de un gran espíritu o de un espíritu emprendedor, permítaseme indicar modestamente, no lo que tengan que hacer, sino aquel tropiezo que deben evitar para no obrar contra su

propia intención (así fuera la mejor del mundo).

El cristianismo, además del máximo respeto que la santidad de sus leyes inspira forzosamente, tiene algo *amable* en sí. (No me refiero a la amabilidad de la persona que nos lo ha adquirido con grandes sacrificios, sino de la cosa misma: a saber, la constitución moral por Él establecida, pues aquélla se deriva de ésta.) El respeto es lo primero, sin duda, pues sin él tampoco se da el amor; aunque es verdad que se puede abrigar un gran respeto por una persona sin necesidad de amor. Pero cuando se trata, no sólo de representarse el deber, sino de procurarlo, cuando se pregunta por los motivos *subjetivos* de las acciones, de los cuales, si hay que presuponerlos, habrá de esperarse, en primer lugar, lo que el hombre *hará,* y no, como por los motivos objetivos, lo que *debe hacer;* en este caso el amor, como aceptación libre de la voluntad de otro entre las máximas propias, representa un complemento insustituible de la imperfección de la naturaleza humana (en lo que respecta a tener que ser constreñido a lo que la razón prescribe mediante ley): porque lo que uno no hace a gusto lo hace tan mezquinamente, y con tales quites sofísticos al mandato del deber, que no hay mucho de que esperar de este solo móvil si no lo acompaña aquel otro.

Pero si ahora, para hacer las cosas mejor se añade al cristianismo alguna autoridad cualquiera (aunque sea la divina), por muy buena que fuere la intención y excelente el fin, se acabó con la amabilidad de aquél; porque es una contradicción mandarle a alguien no sólo que haga algo, sino que lo haga también a gusto.

El propósito del cristianismo es fomentar el amor para el negocio del cumplimiento del deber y lo consigue; porque el Fundador no habla en calidad de quien manda, de voluntad que exige obediencia, sino como un amigo de los hombres que lleva en el fondo de su corazón la voluntad bien entendida de los hombres, es decir, aquella que actuarían libremente si se examinaran como es debido.

Del espíritu *liberal* —distanciado tanto de lo servil como de lo anárquico—, es de donde el cristianismo espera un efecto favorable a su doctrina, aquello por lo cual puede ganar para sí el corazón de los hombres, cuyo entendimiento está iluminado ya por la representación de la ley de su deber. El sentimiento de libertad en la elección del fin último es lo que a los hombres hace amable la legislación. Aunque el Maestro anuncia también *castigos,* no hay que entenderlos, sin embargo, o por lo menos no es adecuado a la genuina naturaleza del cristianismo explicarlos como si se tratara de los móviles para cumplir con sus mandamientos: pues en ese mismo momento dejaría de ser amable. Más bien hay que interpretarlos como amorosa advertencia, que surge de la benevolencia del legislador, para que nos guardemos de los males que tienen que seguir inevitablemente a la transgresión de la ley (porque *lex est res surda et inexorabilis,* Livio); pues no es el cristianismo, como máxima de vida libremente escogida, quien amenaza, sino la ley que, como orden inmutable radicado en la naturaleza de las cosas, no deja ni al arbitrio del

Creador que las consecuencias sean éstas o aquéllas.

Cuando el cristianismo promete *recompensar* (por ejemplo, “sed alegres y contentos, que todo os será contado en el cielo”), no hay que interpretarlo, contrariamente al espíritu liberal, como si se tratara de un ofrecimiento para interesar a los hombres en el buen comportamiento, pues, en ese mismo momento, dejaría el cristianismo de ser digno de amor. Sólo la propuesta de aquellas acciones que proceden de móviles desinteresados puede inspirar respeto por parte de los hombres hacia aquel que las propone; y ya sabemos que sin respeto no hay verdadero amor. Por lo tanto, no hay que prestarle a esa recomendación el sentido de tomar las recompensas como móviles de las acciones. El amor que liga a un espíritu liberal con un benefactor no se inspira en el bien que recibe el necesitado, sino en la bondad de la voluntad del que está dispuesto a repartirlo; aunque fuera incapaz de llevarlo a efecto u otros motivos, que pueden surgir de la consideración del bien cósmico universal, le impidieran la realización.

He aquí algo que no hay que olvidar jamás: la amabilidad moral que el cristianismo lleva consigo, la cual, a pesar de las varias imposiciones que le han sido añadidas de fuera en el frecuente cambio de las opiniones, se trasluce siempre y lo mantiene contra la aversión que de otro modo hubiera provocado y, lo que es más asombroso, se patentiza con mayor brillo en la época de la máxima ilustración que conocieron los hombres y es lo único que, a la larga, ata sus corazones.

Si ocurriera alguna vez que el cristianismo dejara de ser digno de amor (lo cual puede ocurrir si en lugar de su dulce espíritu se armara de autoridad impositiva), en ese caso, ya que en cuestiones de moralidad no cabe lugar a la neutralidad (y menos coalición de principios contrarios), el pensamiento dominante de los hombres habría de ser la animadversión y la oposición contra él; y el *Anticristo,* que se tiene como precursor del día del juicio, comenzaría su breve reinado (probablemente asentado en el temor y el egoísmo); pero, entonces, como el cristianismo, *destinado* a convertirse en religión universal, no sería *favorecido* por el destino para llegar a serlo, se produciría el *fin* (inverso) *de todas las cosas* en el sentido moral.

[1] "Sería bueno que entendiéramos esta palabra (filosofía) en su antiguo sentido, como la doctrina del *bien sumo,* en la medida en que la razón se empeña en elevarla al grado de *ciencia*". *C. R. Pr.,* libro II, cap. I.

[2] *Scopus,* fin último (*vid. C. J.,* § 67). Y sin embargo, juego limpio que recompensa sorprendentemente (*vid. C. R. Pr.,* fin del libro I).

[3] Se discute si Rousseau concibió o no históricamente el *Contrato social.* Pero una vez, en el esbozo de éste, expresa claramente su concepción racional y *damit basta.*

[4] "Vamos a ver si conseguimos encontrar unos cuantos hilos conductores… y dejaremos al cuidado de la Naturaleza que nos traiga al hombre que quiera concebir la historia ateniéndose a ellos, que así produjo un Kepler o que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a leyes determinadas; y así, también, un Newton que explicó estas leyes por una causa natural general" *(Idea de una historia…).* Entre los escritos que dejó Kant al morir figuran cien pliegos de un *Sistema de la filosofía en su totalidad* que él consideraba como su obra maestra. No conocemos este escrito. Las opiniones de los que lo han leído no parecen muy favorables. De todos modos, a nada puede conducir su lectura si, a lo Kuno Fischer, la abordamos con la idea de que "no puede comprenderse qué pensamientos nuevos podían traerse dentro de una filosofía como la suya". Prejuicio por prejuicio, preferimos el nuestro, abierto: que si Rousseau es el Newton del mundo moral, Kant hubiese querido ser el *Newton del mundo histórico.*

En diversos pasajes de los escritos que presentamos se encontrará este propósito de Kant de buscar la *razón histórica,* las leyes *a priori* del mundo histórico. Una historia *profética* es posible porque el *profeta* es el *autor* de lo que predice: la humanidad autora indefectible del progreso: carácter moral inteligible de la especie. *Vid.* también en la *Antropología* cómo Kant, para precisar su pensamiento, distingue entre *species* en latín y *Gattung* en alemán, en el sentido de género, linaje humanos *(species universorum).*

[5] La expresión *progreso hacia mejor* con que traducimos el *Fortschritt zum besseren* puede extrañar al oído, pero creemos que es la más adecuada para sugerir el alcance justo de la idea kantiana: un progresar incesante de mejor a mejor, sin meta final, de suerte que una expresión como *progreso hacia lo mejor* se presta al equívoco de la fijación. Por otra parte, tenemos que arrostrar el efecto redundante de un "progreso hacia mejor", pues que no cabe sino *retroceso* en dirección hacia lo peor, pero Kant insiste en la aparente redundancia, que no lo es. Literalmente, lo mismo en alemán que en castellano, progreso es marchar hacia adelante, pura proyección matemática o geográfica sin cualificación. Que el uso vulgar tome lo más importante como exclusivo está en su derecho, como la filosofía en el suyo al recaer en la distinción.

También la *Gessinung,* refiriéndose a lo moral, hemos tenido que traducirla por *el sentir;* en el sentido que cobra cuando se dice, por ejemplo, según el *sentir de las gentes.* Es un sentir más cerca del *asentimiento* y *disentimiento* que del sentimiento propiamente dicho. Aunque lo moral en Kant es, precisamente, lo que no está sometido a lo sensible ni a lo sentimental, la disposición o índole moral en el hombre bien se puede llamar el sentir moral.

[6] Digamos que en Kant hay una *Naturaleza* (experiencia) determinable teóricamente y una *Naturaleza* justificable prácticamente *(historia).*

[7] *Vid.* el primoroso ensayo *El fin de todas las cosas.* Como Hobbes en el *Leviatán,* Kant interpreta a su manera los tres misterios del cristianismo: el *pecado original,* reincidiendo en él por amor a la libertad *(vid. Historia presunta);* la *redención* como figuración del imperativo *(La religión,* etc.); el *juicio final* como seguridad del progreso *(vid. El fin de todas las cosas).*

[8] *Vid.* Kant, *Antropología en sentido pragmático* (ed. *Revista de Occidente,* trad. de José Gaos). E. *Del carácter de la especie:* "Intelligible Character der Menschheit überhaupt" como "Character der Gattung". La bondad rousseauniana del hombre se referiría a este carácter. Muy importante todo este capítulo de la *Antropología* (1798), que es un texto escolar.

[9] Para Hobbes la "razón sierva de las pasiones"; para Kant y para Hegel, las pasiones, a la larga, juguetes de la razón. En medio está Rousseau.

[1] En el *Noticiero semanal de Büsching* del 13 de septiembre, leo hoy, día 30, el anuncio de la *Revista Mensual de Berlín* de este mismo mes, que publica la respuesta que a la cuestión tratada por mí ofrece el señor Mendelssohn. No ha llegado todavía a mis manos; de lo contrario, hubiera reservado esta respuesta mía, que ahora queda como una prueba de hasta qué punto el azar puede traer consigo una coincidencia de ideas.

[1] Un pasaje de las gacetillas del número doce del *Gothaischen gelehrten Zeitung* (Gaceta académica de Gotha) de este año, sin duda tomados de mi conversación con un docto compañero de viaje, me obligan a publicar esta aclaración, sin la que aquél no tendría ningún sentido comprensible.

[2] El papel de los hombres es, por consiguiente, muy delicado. No sabemos cómo están fabricados los habitantes de otros planetas y cuál sea su índole; pero si nosotros cumpliéramos bien con esta misión de la Naturaleza, podríamos gloriarnos de ocupar entre nuestros vecinos del Cosmos un rango nada insignificante. Acaso entre ellos cada individuo puede lograr su destino completo durante su vida. Con nosotros las cosas están dispuestas de otro modo: sólo la especie puede aspirar a ello.

[3] Sólo un *público ilustrado,* que ha perdurado desde el comienzo hasta nuestros días, sin interrupción, puede autorizar la historia antigua. Fuera de él, todo es *terra incognita;* y la historia de los pueblos al margen de su círculo puede comenzarse sólo a partir del momento en que entran en este círculo. Esto ocurrió con el pueblo *judío* en la época plotemaica, por la traducción griega de la Biblia, sin la cual se hubiera concedido poco crédito a sus *dispersas* noticias. A partir de ese momento (una vez que se ha podido dar con él) podemos seguir paso a paso sus relatos hacia adelante. Y lo mismo ocurre con todos los demás pueblos. La primera página de Tucídides (dice Hume), es el único comienzo auténtico de toda verdadera historia.

[1] El *impulso de comunicación* debió de mover al hombre, todavía solitario, a dar a conocer su existencia a otros seres vivientes, especialmente a los que emiten ruidos, que él primero imitó y luego utilizó para nombrarlos. Un efecto parecido de este impulso se puede observar todavía en los niños y en los dementes que perturban a la porción normal de la comunidad con sus murmullos, gritos, silbidos y cantos y otros entretenimientos bulliciosos (y a veces graciosos). Pues no veo ningún otro móvil de esto que su afán de dar a conocer su presencia.

[2] Para mostrar unos cuantos ejemplos de esta contradicción entre el esfuerzo de la humanidad por su destino moral y el seguimiento invariable de las leyes puestas en su naturaleza para el estado rudo y animal, expondré lo siguiente:

La época de la emancipación, esto es, la época del impulso y de la capacidad de procreación, la ha colocado la Naturaleza entre los diez y los diecisiete años; una edad en la que en el rudo estado de naturaleza, el muchacho se hace, al pie de la letra, varón, porque entonces puede subvenir a sus necesidades, procrear y alimentar también a la mujer y a la prole. La simplicidad de las necesidades le hace la tarea fácil; pero en un estado de cultura hacen falta para lo mismo muchos medios de adquirir, ya sea destreza, ya sean circunstancias exteriores favorables, de suerte que esa época suele fijarse, en la vida ciudadana, unos diez años más tarde, por término medio; pero la Naturaleza no ha cambiado su periodo de madurez al compás del refinamiento social, sino que se atiene tenazmente a su ley, establecida para la conservación de la especie animal. De aquí surge una ruptura inevitable de las leyes de la Naturaleza por parte de las costumbres y, a su vez, otra de las costumbres por parte de las leyes de la Naturaleza. Porque el hombre natural es a cierta edad ya varón, mientras que el hombre civil (que no por eso ha dejado de ser natural) no es más que un muchacho, y hasta un niño; pues así podemos llamar a quien, por su edad (en el estado civil), no puede subvenir a sus propias necesidades y menos a las de una familia, aunque sienta dentro el impulso y la capacidad de crearla, es decir, la voz de la Naturaleza que lo llama. Porque es de presumir que la Naturaleza no ha colocado instintos y facultades en los seres vivos para que los combatan y sofoquen; la disposición de los mismos no estaba orientada hacia un estado civilizado, sino meramente hacia la conservación de la especie humana como especie animal, y por eso aquel estado pugna en contradicción ineludible con ésta, contradicción que sólo una constitución civil perfecta (fin supremo de la cultura) pudiera cancelar, mientras que por ahora la distancia entre Naturaleza y cultura se llena, como es sabido, de todos los vicios y de sus consecuencias, de todas las miserias humanas.

Otro ejemplo que nos demuestra la verdad de la proposición de que la Naturaleza ha colocado en nosotros disposiciones para dos fines diferentes, el de la humanidad como especie animal por un lado y el de la misma como especie moral por otro, es aquello de *ars longa, vita brevis* de Hipócrates. Las ciencias y las artes podrían adelantar mucho más por obra de una sola cabeza bien dotada, que hubiera llegado a la madurez de juicio después de largo ejercicio y de conquistado saber, que no por la de toda una serie de generaciones de doctos, con sólo que aquella pudiera vivir con idéntico vigor juvenil de su espíritu todo el tiempo abarcado por éstos. Pero se conoce que la Naturaleza ha resuelto esto de la duración de la vida del hombre desde un punto de vista distinto al de la promoción de las ciencias. Porque en el momento en que la mente más afortunada se halla a punto de hacer los mayores descubrimientos que su ingenio y experiencia le permiten esperar, se presenta la vejez; el hombre se vuelve romo de espíritu y tiene que abandonar a una segunda generación (que tendrá que empezar de nuevo por el abecé y recorrer, otra vez, el trecho ya superado) la tarea de avanzar otro paso en el progreso de la cultura. La marcha de la especie humana hacia el cumplimiento de su destino total parece ser interrumpida sin cesar y hallarse en peligro constante de retroceder a la primitiva rudeza; y no sin razón se lamentaba el filósofo griego: *"¡Lástima que se tenga uno que morir en el momento mismo en que se empieza a ver cómo habría que vivir!"*

Un tercer ejemplo puede ofrecernos la *desigualdad* entre los hombres, pero no la desigualdad de dotes naturales o de fortuna, sino de *derechos humanos;* desigualdad de la que se lamenta Rousseau con mucha razón, pero que la cultura no logrará orillar mientras siga su camino sin plan alguno (lo que, por otra parte, es inevitable durante todo un tiempo) y a la que, con seguridad, la Naturaleza no había destinado a los hombres; pues al darles libertad y razón, la libertad no podía ser limitada más que por su propia regla universal y exterior, es decir, por el *derecho ciudadano.* El hombre tenía que valerse de sí para superar la rudeza de sus disposiciones naturales y, en la tarea, poner cuidado, sin embargo, en no chocar con ellas; habilidad con la que sólo podrá contar tardíamente y

después de muchos intentos fracasados, suspirando entre tanto la humanidad con los males que a sí misma se infiere por inexperiencia.

[3] Los beduinos árabes se denominan todavía hijos de un antiguo jeque, fundador de su estirpe (los Beni Jaled, etc.). No es *señor* de ellos ni puede hacerles violencia a su antojo. Porque en un pueblo de pastores, en el que nadie posee una propiedad inmueble que tuviera que abandonar llegado el caso, cada familia puede, si bien le agrada, apartarse fácilmente de su estirpe y agregarse a otra.

[1] Al chapucero en predicciones (que las hace sin conocimiento o sin honradez) se le dice que predice; desde la Pitia a los gitanos.

[2] No queremos decir con esto que un pueblo que dispone de una constitución monárquica puede pretender el derecho, ni siquiera abrigar el secreto deseo, de cambiarla; porque su situación, acaso un poco esparcida dentro de Europa, le recomienda como única esa constitución para poderse mantener entre poderosos vecinos. Tampoco la queja de los súbditos es por causa del gobierno interior, sino por su conducta en el exterior, al impedir la republicanización, y no demuestra su descontento con la propia constitución, sino, más bien, su amor a ella, ya que ésta se asegura mejor contra cualquier peligro a medida que progresa la republicanización de los otros pueblos. Sin embargo, sicofantes mendaces, para darse importancia, han tratado de presentar esta inocente lamentación como afán de novedades, jacobinismo y revuelta amenazadores del Estado; y no había para ello el menor motivo, más si tenemos en cuenta que nuestro país se encuentra alejado del teatro de la revolución más de cien millas.

[3] De este entusiasmo por la afirmación del derecho que vemos en el género humano, se puede decir: *postquam ad arma Vulcania vestum est, mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.* ¿Por qué soberano alguno ha osado declarar francamente que no reconoce ningún *derecho* del pueblo frente a él; y que éste debe su dicha no más que a la *beneficencia* del gobierno, que le concede esa gracia, y que es absurda, y hasta punible, toda pretensión del súbdito a un derecho frente a aquél (porque comprende el concepto de una resistencia lícita)? La causa es ésta: porque semejante declaración pública le acarrearía la indignación de todos los súbditos; aunque, como pacientes borregos conducidos por un bondadoso y comprensivo señor, bien cebados y protegidos, de nada tendrían queja por lo que se refiere a su bienestar. Porque a los seres dotados de libertad no les basta el goce de una vida agradable, que también le pueden proporcionar otros (entre ellos el gobierno); lo que importa es el *principio* con arreglo al cual se procura ese goce. Ahora bien, esto del bienestar no encierra principio alguno, ni para quien lo recibe ni para quien lo reparte (porque uno está ahí y el otro aquí), pues afecta a lo *material* de la voluntad, que es empírico, e incapaz, por lo tanto, de la universalidad de una regla. Por lo tanto, un ser dotado de libertad ni puede ni debe, si tiene conciencia de este privilegio suyo con respecto al animal irracional, pedir para su pueblo, según el principio *formal* de su arbitrio, ningún otro gobierno que aquel en que ese pueblo sea también legislador; es decir, el derecho de los hombres, que tienen que obedecer, necesariamente debe preceder a toda consideración de bienestar, pues se trata de algo sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar. Pero este derecho es siempre sólo una idea, cuya realización está limitada a la condición de la coincidencia de sus *medios* con la moralidad, que el pueblo no debe transgredir; lo cual no debe ocurrir por revolución, que siempre es injusta. *Mandar* autocráticamente y, sin embargo, *gobernar* en republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, esto es lo que hace a un pueblo sentirse satisfecho de su constitución.

[4] Una causa cuya naturaleza no se ve de inmediato se descubre por el efecto que le inhiere indefectiblemente. ¿Qué es un monarca *absoluto*? Aquel a cuya orden, cuando dice "haya guerra", en seguida hay guerra. ¿Qué es, por el contrario, un monarca *limitado*? Aquel que antes tiene que preguntar al pueblo si debe o no haber guerra y, caso de que el pueblo diga: "no debe haber guerra", no la hay. La guerra es una situación en la que todas las fuerzas del Estado tienen que estar a disposición del jefe del Estado. Ahora bien, el monarca inglés ha hecho muchas guerras sin que le haya sido necesario requerir el consentimiento del pueblo. Por lo tanto, se trata de un monarca absoluto, aunque no debiera serlo según la constitución, pero siempre la puede eludir porque, mediante aquellas fuerzas del Estado, es decir, porque está en su poder disponer de todos los cargos y dignidades, puede asegurarse la conformidad de los representantes. Este sistema de soborno requiere sustraerse a la publicidad para que pueda prosperar. Por eso se esconde tras el transparente velo del secreto.

[5] Es dulce cosa imaginarse constituciones políticas que correspondan a las exigencias de la razón (especialmente en lo que se refiere a la justicia); pero exorbitante proponerlas en serio, y *punible* incitar a un pueblo a que derogue la existente.

La *Atlántida* de Platón, la *Utopía* de Moro, la *Océana* de Harrington y la *Severambia* de Allais han surgido una

tras otra sobre la escena, pero nunca (fuera del aborto desdichado de la república despótica de Cromwell) han sido ensayadas. Con estas creaciones de Estados ha ocurrido lo que con la creación del mundo; ningún hombre estuvo presente ni podía estar, pues para eso tenía que haber sido creador de sí mismo. Es un dulce sueño esperar que un producto Estado, como estos utópicos, se dará algún día, por muy lejano que esté, en toda su perfección, pero el irse aproximando a él no sólo es *pensable,* sino, en la medida en que es compatible con la ley moral, *deber,* no ya del ciudadano, sino del jefe del Estado.

[1] Semejante sistema se fundaba, en la vieja religión persa (la de Zoroastro), en la suposición de dos protoseres en lucha eterna, el principio del bien, *Ormuzd,* y el del mal, *Ahriman.* Lo curioso es que el lenguaje de dos países muy distantes entre sí, y más distantes todavía del actual paraje del habla alemana, usan palabras alemanas al nombrar esos seres. Recuerdo haber leído en *Sonnerat* que en *Ava* (que es el país de los burachmanes), el principio del bien se llama *Godeman* (palabra que parece encontrarse también en el nombre *Darius Codomannus*) y que la palabra Ahriman suena muy parecida a *arge Mann,* y que el actual persa contiene una gran cantidad de palabras de origen alemán, así que un buen tema para los estudiosos de las antigüedades puede ser el perseguir con el hilo conductor de los parentescos lingüísticos el origen de los actuales conceptos religiosos de muchos pueblos.

[2] En todos los tiempos, presuntos sabios (o filósofos), cuando se han dignado dirigir la mirada a las disposiciones para el bien que existen en la naturaleza humana, se han esmerado en encontrar imágenes molestas y en parte hasta repugnantes para resaltar el carácter despreciable de la tierra, sede del hombre: *1)* como una *posada (caravasar),* según lo ve el derviche, donde cada uno es huésped en su peregrinación de la vida para ser pronto desplazado por otro; *2)* como una *cárcel,* opinión que sostienen los brahmanes, los tibetanos y otros sabios del Oriente (y hasta el mismo Platón): lugar de enmienda y purificación de los espíritus caídos del cielo, ahora ánimas humanas o animales; *3)* como *manicomio,* donde no sólo cada cual se desquicia sus propios propósitos, sino que hace a los demás todo el daño posible, considerando la destreza y poder para esta hazaña como lo más honroso; *4)* como *cloaca,* adonde va a parar toda la inmundicia de los otros mundos. Esta última versión es original, en cierto modo, y se la debemos a un ingenio persa que colocó el paraíso, habitación de la primera pareja, en el cielo; un jardín lleno de árboles frutales que tenían la virtud de que sus frutos, una vez asimilados por el hombre, no dejaban residuo alguno porque se evaporaba misteriosamente: sólo había un árbol, en medio del jardín, cuyo fruto, muy atractivo, no tenía esa virtud. Nuestros primeros padres comieron de ese árbol, a pesar de la prohibición; así que no hubo más remedio, para que no ensuciaran el cielo, sino que un ángel les señalara, allá lejos, la tierra, con las palabras: "He ahí el retrete de todo el universo", y los condujo allí para que hicieran su necesidad, volviendo después al cielo. De ese producto salió el género humano.

[3] Se llama *natural (formaliter)* lo que se sigue necesariamente según leyes de un cierto orden, cualquiera que sea y, por lo tanto, también del moral (no siempre, por consiguiente, sólo el físico). A esto se opone lo *innatural,* que puede ser lo *sobrenatural* o lo *antinatural.* Lo necesario por *causas naturales* se puede representar también como natural: *materialiter* (físico-necesario).

ÍNDICE

Temas políticos e históricos, como la unión de naciones y la idea de progreso, son tratados por Kant con el más apasionado rigor en este libro. Pese a que al pensamiento político de Kant y sus meditaciones sobre la historia se les tiene como reflexiones de última hora sin relación mayor con su obra crítica central, si algo caracteriza al filósofo es su preocupación por este mundo, y este mundo, hasta ahora, se nos presenta envuelto en una atmósfera política. En este tenor, dice Kant en uno de los cinco ensayos que constituyen esta obra: "Es tan cómodo no estar emancipado. Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar, no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea".

La traducción y el prólogo de Eugenio Ímaz enriquecen esta *Filosofía de la historia*, donde la autonomía de la ley rescata para el hombre el centro de la creación.

Emmanuel Kant (1724-1804) es considerado el pensador más influyente de la era moderna. Durante 27 años ejerció la cátedra de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg. Además de sus trabajos de filosofía, escribió tratados científicos, sobre todo en el área de la geografía física. De su autoría el FCE ha publicado *Crítica de la razón pura, Los progresos de la metafísica y Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime.*

Índice